الأشباح والأرواح

الأشباح والأرواح

المثقف والسلطة في العصرين الاسلامي الاول والاموي

ميثم الجنابي

الأشباح والأرواح

Intellectual and Power

تأليف: ميثم الجنابي

تصميم الكتاب وغلافه :علي الحسناوي ـ التقويم اللغوي: ؟؟؟؟

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث

العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-78-7
Email: info@acadcr.com website\\http://www.acadcr.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2019

nasseralkab@gmail.com

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 2047-7611

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com Email:tradebooks@all-prints.com

ميثم الجنابي

الاهداء الى

تاتيانا نيكولايفنا الجنابي

فهرست المحتويات

المقدمة

إن الكلمة الأكثر سعة وانتشارا وإثارة للشك والطعن هي التي ينبغي أن ترتقي بحد ذاتها إلى مصاف الجلاء والوضوح الكلي. واقصد بذلك كلمة الحقيقة واشتقاقها المتنوع من حيث الشكل والمضمون. إلا أن التاريخ يكشف ويبرهن على أنها الكلمة الأكثر إثارة للجدل والنقاش، والأشد وطأة على من يحملها ويمثلها، والأكثر تخريبا لمن يدعيها. من هنا اختلاط الدفاع عنها بدعاوى تمثيلها. في حين أن مضمونها الفعلي لا يقبل الجدل والدعوى. وذلك لأن الحقيقة تحتوي بحد ذاتها على كل المكونات الضرورية للوضوح والجلاء والحق والبديهة. وقد يكون ذلك هو سر "فضيحتها" التاريخية.

إذ ليس هناك من شيء في الوجود الإنساني قادرا على إثارة الخلاف واستقطاب الوفاق، والاستعداد للتضحية والقتل المجاني، والحب والبغض، وإجبار الناس طوعا وكرها على النطق والصمت والقول والفعل أكثر من الحقيقة. مما جعل منها على الدوام مبدأ وغاية الحكماء والبلغاء والحالمين والمبدعين والشعراء والأدباء. كما جعل منها القوة الأكثر إثارة لشهية الجلادين والمستبدين. وفي هذا تكمن مفارقتها الخاصة. وذلك لأن الحقيقة تتضمن في آن واحد على مصدر التجانس والقلق الأكبر للعقل والوجدان والوجود والنظام. وبما أن هذه المكونات تتصف بقدر واحد من "الاهمية" بالنسبة لأهل العقل والوجدان، وأهل السطوة والسلطان، من هنا بحث كل منهما عن "حقيقته". وهو الأمر الذي يجعل الحقيقة تعاني من ضغط القوة القاهرة للسلطة واستعداد الوجدان الخالص للبحث عنها وتأسيسها في القول والعمل. وفي هذا تكمن دراما الحقيقة في وحدة تاريخها النبيل وتضحياتها الكبرى، مع أنها مصدر الإثراء والرخاء.

ولا يمكن حل هذا التعارض بصورة "نهائية". والقضية ليست فقط في انه لا يمكن حل أية قضية في الوجود بصورة نهاية، انطلاقا من أن مطلق الوجود هو ديمومة التغير والتبدل، بل ولأنه أسلوب وجود الإنسان والأشياء ككل. وبما أن ظهور كل شيء وتلاشيه، ونموه وشيخوخته، وصيرورته وكينونته، وحياته وموته معاناة أبدية، من هنا أبدية المعاناة التي لا يمثلها ويتمثلها أكثر من الحقيقة وحملتها. فهي الجزء والكلّ، والعابر والمطلق، والأنا والآخر، والظاهر والباطن، والمبدأ والغاية. أنها السرّ المثير لحيرة ودهشة العلماء والحكماء والأدباء والشعراء، وباني تكاملهم الذاتي وإبداعهم المتجدد. كل ذلك يعطي لنا إمكانية القول، بأن الثقافة الحقيقية تتجلى في تكامل مثقفيها، وفي تجدد منظومة الإبداع وتنوعه. لكنه تكامل لن يتكامل أبدا، لأنه جزء من الأبد، ولن ينتهي ما بقي الإنسان حركة متناهية في تناغمها مع الوجود. كما أنها الحالة التي تعطي لمساعيه المتناهية قيمة أبدية، وبالأخص حالما تصبح جزء من

مساعي الحرية. وفي هذا يكمن مصدر القلق والخوف الغريزي للسلطة من "جنون" الحرية. لكنه "جنون" يعكس أولا وقبل كل شيء خبل السلطة بوصفها قوة مقيدة للعقل الحر. وفي هذا أيضا يكمن سرّ المفارقة المثيرة للعقل والوجدان عندما ينظران إلى حالة تعايش المثقفين الأحرار والساسة الأشرار!!

فتاريخ الدولة والحضارة وحدة قلقة لتعايش المثقفين الأحرار والساسة الأشرار. كما أنها الوحدة التي أقلقت وما تزال تقلق الوعي الباحث عن حل لإشكاليات وجوده الكبرى، وبالأخص حالما يقف أمام دراما الصراع المأساوي القائم في وجود مثقفين أحرار وساسة أشرار! حينئذ يبرز السؤال المثير للعقل والمستفز للضمير الحي حول ماهية السرّ الكامن في علاقة المثقف والسلطة، الذي جعل من المثقفين الأحرار على الدوام ضحية المؤامرة والمغامرة والتشريد والتشرد، بينما كانت تنعم السلطة وتتلذذ بأنصاف "أهل العلم" في المعابد والمساجد ودور "العلم والمعرفة"، والدعاية والإعلام؟ وليس مصادفة أن تقرر الثقافة الإسلامية في إحدى مواقفها الحكيمة بهذا الصدد القول "اللّهم نجينا من أنصاف المتفقهين والأطباء"! لقد عرفت بتجاربها أن الأول يفسد الروح والثاني يخرّب الجسد. بينما تفترض الحقيقة وجود العقل السليم في الجسم السليم. وهي عبارة بسيطة كالحقيقة وإشكالية كالحقيقة أيضا.

فالخلاف والصراع والتناقض بين المثقف الحقيقي والسلطة، واقع لا يمكن تجاهله أو التغاضي عنه. كما أنه كان ولا يزال أحد مصادر الدراما التاريخية للوجود الإنساني، بوصفه معقل الفضيلة ومعتقل الرذيلة. وبينها كما بين كل ثنائيات الوجود الكبرى، تاريخ عريق من المواجهة والهدنة بمعايير المعقول والمقبول والمرذول. إلا أن القضية الأكثر جوهرية الآن تقوم في البحث عن بديل يتجاوز مسلخ الدماء والإماء إلى مسرح السخاء والعطاء. وشأن كل بديل من هذا القبيل لا يمكنه الهدوء في الإبداع الجميل دون أن تتكامل السلطة بمعايير الحق، والحقيقة بمعاييرها الذاتية.

والمهمة المطروحة أمامي الآن لا تقوم في تتبع كل حيثيات هذا الخلاف والصراع بين السلطة والمثقفين، بين إبداع المبدعين ودعاوي المرتزقة المحترفين، بقدر ما تقوم في البحث عن عقدها الفعلية والتاريخية من اجل المساهمة في إرساء أسس العلاقة الضرورية بين السلطة وأهل الثقافة بالشكل الذي يجعل منها علاقة معقولة ومقبولة من جانب السلطة والمجتمع والفرد. وبالتالي العمل من اجل تحويل الإبداع إلى كلمة الروح الفاعل، والروح الفاعل إلى الكلمة الفصل في معارك البحث عن الحقيقة وإقرار الحق. وهي معادلة ضرورية لتقويم وترسيخ تقاليد

وعي الذات الثقافي المتحرر من ثقل السلطة أيا كان شكلها، سواء كانت بهيئة دولة أو نص أو عقيدة. لاسيما وان المسار العام والخاص للتاريخ سوف يضع الجميع بالضرورة أمام إشكاليات الحرية.

وسواء جرى وعي هذه الحرية على أساس أنها "المصير" الفردي للمثقفين والمبدعين أو مصير الدولة والأمة، فإنها تضع الجميع بالضرورة أمام امتحان تاريخي يصعب التحضير له بالمقاييس المدرسية أيا كانت تقاليدها ومستوى رقيها. وذلك لان الحرية وإشكالاتها بالنسبة للمثقفين والمبدعين هي أولا وقبل كل شيء إشكالية وعي الذات. مما يضع بالضرورة مهمة التعامل معها بوصفها العصارة المتراكمة لكيفية حل المعادلة الواقعية بين السلطة والثقافة، وكذلك علاقة المؤسسة بالحقيقة. فإبداع الحقيقة والبقاء في عوالمها هو منبع أرواح الثقافات والأمم، وما عداه مجرد أشباح! من هنا، فإن المهمة الكبرى للمثقف والثقافة تقوم في تأسيس وبناء تكامل السلطة بمعايير الحق، والحقيقة بمعاييرها الذاتية.

ميثم الجنابي

الباب الأول

الثقافة والسلطة - الحيرة الدائمة للمثقف

الفصل الأول

الثقافة والسلطة — إشكالية حرة أم قدر محتوم؟

إن الصدى كالندى قطرات حالما يكون كثيفا، أي متراكما في خزين الذاكرة وعنفوان الوجد واضطراب الفؤاد وتأمل العقل. غير أن الصدى يعبث في السماع ويستثير ذاكرته تماما بالقدر الذي تستقطب قطرات الندى انتباه العين وخيال الرؤية. مما جعلهما من جنس الإحساس القادر على تفعيل الذاكرة والخيال. وهو تفعيل محكوم بقدرة السماع والرؤية على تصنيع النسبة المبدعة بينهما. إذ لا إبداع حقيقي دون وحدة الذاكرة والخيال. وكلاهما قطرات مكثفة من الرؤية والسماع المتراكمين في مجرى الحياة ومعاناة إشكالاتها. وذلك لأن المعاناة صيرورة تحترق وتتلاشي منذ الصرخة الأولى للحياة لكي تتكامل في صيحة الوداع الأخيرة. وكلاهما محكوم بقوة الوجود والعدم، كما أن كلاهما ضوء، أولهما "ابيض" وآخرهما "اسود". فللمحاكاة جذورها في ذاكرة الطفولة وخيالها المتراكم في مجرى التجارب الحياتية. وبالتالي فهي محاكاة لها أسسها الواقعية. فالوجود ضوء والموت عتمة. من هنا كانت الحياة مضيئة رغم كل مآسيها السوداء، والموت مكفهر رغم كل أشعة الهالة التي تحيطه بها عقيدة التضحية والشهادة. ولا يحل هذه المفارقة في الواقع سوى التقاءهما في "الخاتمة". آنذاك تصبح الخاتمة نهاية الحياة وبدايتها الفعلية، أي نهاية الجسد وبداية الروح، أو نهاية الأشباح وبداية الأرواح. لأنها تكشف عما إذا كان حاملها شبحا أو روحا. ذلك يعني أن إشكالية الأشباح والأرواح هي إشكالية الحياة والموت، والفاني والباقي، والثابت والفائت.

وليس مصادفة أن تتغلغل في أعمق أعماق الذاكرة التاريخية للأفراد والجماعات والأمم والثقافات فكرة "المسكون" الخيالية التي تتمتع بثقل الندى المكثف لخيال الطفولة في تصور "الأشباح" المتراقصة مع كل حركة في ظلمة الحياة. بحيث يصبح "المسكون" غريبا قاطنا في جسد خرب أو بيت مهدم أو أطلال منسية. وتشير هذه المكونات ببساطتها المعهودة إلى حقيقة يمكن البرهنة عليها بمعايير المنطق والعلم والتجارب الفعلية، بأن الذي يسكن الخراب والمهّدم والأطلال أشباح قوتها في الظلام وخيالها في ذاكرة الطفولة. مما جعل ويجعل من الأشباح صورا مخيفة، وذلك بفعل تطابقها في الإحساس والحدس مع بقايا الزائل والمندثر، و"مآثر" الموت والميت. بينما يتناغم الحي والجميل في الخيال والذاكرة مع بهاء التجديد للحق والحقيقة.

وحالما ننقل المقارنة المذكورة أعلاه من سماء الفكر المجرد إلى دنيا الوقائع الفعلية، فإننا نقف بالضرورة أمام ثنائية الأشباح والأرواح المتنوعة. ولعل علاقة المثقف والسلطة من بين أكثرها إثارة وإدامة. ففي هذه العلاقة نعثر على كل مكونات الذاكرة والخيال، كما نرى فيها وقائع الأشباح الحائرة والمتخوفة والمخيفة والمسكونة في جسد السلطة وارتزاق مثقفيها. وبالضد منها تتكامل "أنا الحق" في شخصية المثقف الحقيقي بوصفه روح الثقافة وحامل معاناتها التاريخية. من

هنا توتر الإحساس العميق حتى في الأحكام العادية التي تجعل من المثقفين المرتزقة مجرد أرواح تائهة. وبالتالي ليس الروح التائه بين المثقفين سوى شبح يتراقص بعنف و"إدراك" يناسبه من اثر الغريزة (الجسد). ومن ثم لا علاقة له بالعقل والوجدان الخالص. وليس مصادفة ان تستعيد هذه الثنائية نوعية الخلاف الطبيعي بين الحقيقة والسلطة، ومن ثم بين المثقف الحقيقي والسلطة الواقعية، بوصفه أيضا خلافا بين الروح والجسد. إذ يمكننا العثور عليه في كل المظاهر الملازمة لإبداع المثقفين في الكلمة والعبارة والشعر والنثر، والرسم والنحت، والصمت والنطق، والظاهر والباطن، أي في كل مظاهر اليقظة والمنام. سواء كانت اليقظة يقظة الروح والجسد أو نومهما في الفكر (المجرد) والواقع (الملموس).

وليس مصادفة أن يتلذذ الإنسان ويشقى في محاولاته الدائمة لتفسير وتأويل الأحلام منذ أن اخذ يتحسس هذين العالمين المتلازمين في ذاته. وهو إحساس تتشكل معاناته الداخلية من الرغبة الجامحة في معرفة المجهول وبلوغ المرام، بوصفها الصيغة البدائية لمحاولة الإنسان التحرر من سلطة المجهول عبر "التحكم" بسلطة المستقبل والمرام. أما صيغته المادية المباشرة فتقوم في سلطة الجسد على الروح القابعة في أعمق أعماقه. وليس مصادفة أن يتحول الجسد إلى عالم تتجول فيه ذاكرة النائم وخياله. وعند اليقظة يصبح تجواله في خبايا الرغبة والتمني والقلق "حلما". وهو تصوير متناقض بحد ذاته، لكنه يحتوي على الحدس العميق المميز للرغبة الهائلة في "تحرير" الروح من قيود العادات والتقاليد والعرف. وعادة ما "يزاول" الروح هذه الحالة بحرارة قادرة على تحويل الأحداث والرغبات الدفينة إلى كيان واحد لا يحكمه شيئا غير حرية ما يجري. بمعنى سريانها كما هي بلا إرادة. والإرادة الوحيدة تقوم في الاستسلام لها كما هي و"محاكمتها" بعد اليقظة من خلال عرضها على ذخيرة التأويل والتفسير المتراكمة في وعي الثقافة وصورها النمطية. إذ نلمح في هذه الحالة طبيعة ومستوى الخلاف والتباين والصراع بين الروح والجسد. وفيها يمكن أيضا رؤية صراع سلطة جسد وإبداع الروح. ولعل صورتها الأكثر تمثيلا تبرز حالما يختلي الجسد لحاله بين جدران تقيه شر النظرات الشرسة للعرف والتقاليد والقيم السائدة. حينذاك تأخذ الروح بخط كل الحروف المحتملة على الجسد، بوصفها إبداعه المحبب. وعند ذاك يتلاشى الأدب المصطنع، والرصانة المزيفة، والرزانة المفتعلة، وكل المحرمات و"المقدسات". ويصبح قانون الوجود، بوصفه حركة الروح، مصدر الإلهام الفعلي المنظم والعابث بالجسد ومتطلباته سواء في الملذات أو الكوابيس. وفي هذا يكمن سر الإغراء والجذب الهائل للأحلام وتفسيرها. وذلك لأنها تنقله من مضيق الجسد إلى فضاء الروح، ومن استبداد السلطة أيا كان شكلها إلى حرية الإرادة بوصفها رغبة حية. ومن تصادم هذه المكونات تتطاير شظايا الأحلام

بوصفها "وحيا" و"إلهاما" و"إشارة" و"دلالة". وليس مصادفة أن يتحول الحلم في المنام إلى جزء من تأمل المستقبل والرغبة في استكناه ما في خباياه من مسرة محتملة أو طامة كبرى، وفي اليقظة إلى جزء من التخطيط للمستقبل والرغبة في جعله كلا واحدة للمراد والمريد.

وليس مصادفة أن الإنسان حالما يحلم في المنام، فانه يحلم بالمستقبل، أو هكذا تبدو له الأمور. فتفسير الأحلام وتأويلها لا علاقة له بالماضي. انه السباق "العقلي" مع نوازع الروح الباحثة عن مخرج لها من ضيق الجسد. الأمر الذي أثار ويثير الإغراء الفاحش أحيانا في التلذذ أو التخوف مما فيه. فالاصطدام بخيبة الأمل يجعلها أضغاث أحلام. وما عدا ذلك فهي غيبوبة في التكهن، بما فيها من إشارة ودلالة ورمز على ما تخبئه قوادم الأيام. وفي الحصيلة لا ينفك ذلك عن رؤية المستقبل أو المصير. وكلاهما شيء واحد. كما إنهما كلاهما ينبعان من الرغبة الدائمة في معرفة الأبد. وهو تناقض يتمثل دراما الوجود دون أن يدركه بصورة نهائية، وذلك لنهاية المرء الحتمية وبقاء المشكلة كما هي. وهي معادلة تتكون من أطراف جميلة لكنها متناقضة شأن الحرية والقدر المحتوم. وذلك لأنها صيرورة أبدية وكينونة تائهة فيها. بمعنى تجدد الرغبة الأبدية في استشراف المستقبل بوصفه حرية مع كل ولادة جديدة، وبقاء المستقبل "غيبا" بوصفه قدرها المحتوم. وهو السر القابع في ثنايا البحث الدائم للأمم والثقافات والأفراد في أحلامها عن "معرفة الغيب" و"سر المجهول" و"استشراف المستقبل" و"حيلة القدر". أما في الواقع فان الغيب والمجهول والمستقبل والقدر يلعبون مع الإرادة الإنسانية ورغباتها الحسية الجسدية. من هنا إغراء الحلم الزائل بعد اليقظة وبقاءه باعتباره الشيء الأجمل في مخيلة العوام والخواص عما يعتمل في قلوبهم من رغبة لتذوق الجميل وبلوغ السعادة. وليس مصادفة فيما يبدو أن تربط العربية، شأنها في كل أصولها اللغوية والمعنوية، بين الحلم والحليم لكي لا تكون الأحلام مجرد تمنيات جوفاء وسفاهة سفهاء! وهو ربط يعكس خصوصية الفكرة العربية في النظر إلى الحلم بمعناه المباشر والأخلاقي. وهو ربط يمكن العثور عليه في كل الثقافات الكونية. إذ يمكننا العثور عليه في نماذج التراكم الثقافي للرؤية الصينية والهندية والإغريقية والعربية، باعتبارها أهم المصادر الكبرى للثقافة التاريخية العالمية. وهي نماذج تشترك في مباحثها الخاصة عن تحسس وإدراك قيمة الأحلام المعنوية والأخلاقية بالنسبة للمستقبل.

فعندما نتأمل كتاب ارطاميدورس الافسسي (تعبير الرؤيا)، الذي عرّبه اسحق بن حنين، فإننا نقف أمام منهجية تضع في أولوياتها التمييز بين الرؤيا والأضغاث[1]. فالأولى تدل

---

[1] ارطاميدورس الافسسي: كتاب تعبير الرؤيا، دمشق، ١٩٦٤، ص٧

على ما سيكون، بينما الثانية تدل على الشيء الحاضر. وهو موقف فلسفي واضح يجعل من حقيقة الرؤيا (أو الحلم الجميل والحقيقي) أمرا وفعلا متعلقا بالمستقبل. وما عداه جزء من تمنيات أو رغبات عابرة، أي أضغاث أحلام. فالأمور الطبيعية الحادثة في المنام ليست حلما (رؤيا) بل أضغاث، مثل حلم الجائع بالأكل والعطشان بالشرب والمريض بالأطباء. وكونها أضغاث، أنها نتاج النفس أو البدن أو من امتزاجهما. أما الرؤيا، فإنها من نوع آخر. إنها حقيقة الحلم أو الحلم الحقيقي. وعادة ما تظهر بنوعين، وهما الرؤيا الظاهرة والرؤيا الباطنة[1]. والأولى تتعلق بحدوث الأشياء، أما الثانية فتتعلق بما في الرؤية من دلالة. الأمر الذي جعل الرؤيا جزء من مباحث النفس وحركتها الذاتية في التعبير عما تراه. ومن ثم فإن ما يراه المرء في حلم سوف يلاقيه آجلا أم عاجلا. ذلك يعني أن الحلم يحتوي على قدر من "المعرفة" النفسية. وسبب كونها معرفة هو تعلقها بالخواص (النخبة أو المثقفين) وليس بالعوام. فالعوام ترى أضغاث أحلام. وضمن هذا السياق تكلم عن إمكانية الإلهام في الرؤيا بوصفه فعلا مرتبطا بالفكر وذلك للانشغال به[2].وليس مصادفة أن يقول ارطاميدورس من أن رؤية العامة المتعلقة بالأمور الكبيرة لا يمكنها أن تكون صحيحة. بينما الأمر يختلف لو رأتها الملوك، حينذاك تكون الرؤية حقا. وهو حكم محكوم بواقعية الرؤية، بمعنى ارتباط مستقبلها بمضمونها الواقعي. وقد وضع ارطاميدورس هذه لفكرة بها في ذلك تجاه تصنيفه لتجاوز ما اسماه بالصيغة التقليدية التي عادة ما كانت تبدأ في تأملاتها بالرؤيا "الإلهية والملائكية". لهذا نراه يتناول القضايا المرتبطة بالحاجة بالشكل الذي يجعلها أقرب إلى النزعة العملية منها إلى الطيران في سماء التأملات العقلية المميزة لأرسطو وعرافة الفيثاغوريين، رغم انه ظل يقر بقيمة الفكرة القائلة، بإمكانية الإلهام في الرؤيا. لكنها إمكانية محكومة بما اسماه بالتدرج في تصديق الرؤيا، بناه على ثمان درجات تبدأ بالملائكة وتنهي بالحيوان غير الناطق، مرورا بالكهنة والملوك وأهل الفضل (المؤدبون) والعرافون والموتى والصبيان. انطلاقا من أن الملائكة هي جواهر عليا، والكهنة هم سدنة المعرفة الملائكية، والملوك هم قمة البشر، والمؤدبون بفعل المهمة والوظيفة، والعرافون بفعل المهنة، والموتى لأنهم لا يخافون ولا يرجون شيئا، والصبيان على السجية، والحيوان كما هو. لهذا نراه يسحب من هذه القائمة "الناطقة" بحقيقة الرؤيا كل من المصارعين لان همومهم مرهونة بالغلبة، والسفسطائيين والفقراء والخصيان والمغنين، لان رجاء كل واحد منهم هو رجاء كاذب إضافة إلى أنهم لا يعدون بالطبيعة مع الرجال[3]!

---

[1] ارطاميدورس الافسسي: كتاب تعبير الرؤيا، ص١١

[2] ارطاميدورس الافسسي: كتاب تعبير الرؤيا، ص٣١

[3] ارطاميدورس الافسسي: كتاب تعبير الرؤيا، ص٣٥٣.

مما سبق يتضح، بأن مضمون الرؤيا وحقيقتها مرتبط بفكرة المستقبل وحتميتها من حيث كونها حركة النفس الذاتية (العارفة) السائرة بمختلف مستوياتها صوب إدراك قيمتها الفعلية بالنسبة للإرادة الإنسانية. مما يجعل الحلم على قدر الحالم. أما النتيجة فتصب في مسار التأسيس العقلي للفكرة الفلسفية، أكثر مما تفسر حقيقة ما يجري. وذلك لأن الحلم بالنسبة لها ليست "فعلا" حسيا جسديا، بل نفسيا معرفيا. ومن ثم فهو "دلالة" و"إشارة" على مستقبل، حقيقته على قدر حقيقة حامله. ولا تخلو هذه الفكرة من قدر قادر على تأسيس الحرية بوصفها فعلا معرفيا.

بينما نعثر في الرؤية العربية الإسلامية عن الحلم والرؤيا على أبعاد مختلفة محكومة، شأن كل منظومة لتفسير الأحلام بنوعية المرجعيات الثقافية الكبرى للحضارة (الإسلامية). وليس مصادفة أن تبدأ مختلف نماذج تفسير الرؤيا بالله مرورا بالقرآن والنبي محمد والصحابة لتنتهي بمختلف نماذج الحيوان. بعبارة أخرى، إننا نعثر على نموذج متقارب من حيث بواعثه منهجيته في تفسير الرؤيا يقترب من النموذج الإغريقي، لكنه يختلف عنه بفعل محكوميته بمنظومة العقيدة الإسلامية. من هنا أولوية وجوهرية الفكرة الأخلاقية العامة والخاصة، المجردة والملموسة في "تحرير" الإنسان من نوازع الشر والسقوط. دون أن يقلل ذلك من "واقعية" الرؤية ومهماتها العملية والنفعية. لكنها نفعية محكومة بالعقيدة العامة ومتطلبات الحياة "المتنورة" بها. وهي مكونات تاريخية ثقافية وثيقة الارتباط بالكيفية التي حلت بها الثقافة العربية الإسلامية إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للدولة والمجتمع والفرد من خلال بلورة مرجعيات الرؤية العامة بما في ذلك في الموقف من الرؤيا (الأحلام). وهي صيغة يمكن رؤيتها على سبيل المثال في تفسير ابن سيرين للرؤيا[1]. كما يمكننا العثور على تقديمها النموذجي فيما يصوره ابن

---

[1] ابن سيرين هو محمد بن سيرين البصري (ت- ١١٠ للهجرة). ينحدر من عائلة تمارس مهنة صنع القدور النحاسية. وكان أبوه مولى لأنس بن مالك، بأثر السبي الذي تعرضوا له بإحدى غزوات خالد بن الوليد. وتحتوي هذه المصادفة في أعماقها على إمكانية تأثره بمجرى الأحداث السياسية التي عصفت في تاريخ الخلافة. وهو تأثر لا جبرية فيه، لكنه يحتوي بفعل الصعود الهائل للروح والجسد الإسلاميين على إمكانيات عديدة في التأثر بمجرياته. وقد وجد ذلك سبيله إلى مخيال محمد بن سيرين بحيث جعل منه أولى الشخصيات الإسلامية الكبرى في إبداع الصيغ الواقعية لعالم الخيال، أي "احترافه" تفسير الأحلام واستعداده الكبير لتأويلها. ولم تكن هذه الحالة معزولة فيما يبدو من فورة النفس الثقافية التي انهمكت بتفسير كل ما يجري من أحداث. وإذا كان أغلبية الصحابة والتابعين، بوصفهم مثقفي الأمة الكبار، منهمكين في أحداث "الساعة" وتحديد مواقفهم من مجرياتها إضافة إلى الغوص في بواطن النفس الأخلاقية واللاهوت المتبختر في معترك القوى واحترابها العنيف، فإن ابن سيرين طاف على أمواج العوام والخواص في أحلامهم. فهو العالم الجديد الذي أبدع فيه ابن سيرين رؤية الثقافة الإسلامية الصاعدة وتمثل احد نماذجها الجميلة. وليس اعتباطا أن يجمع في ذاته لقب التابعي الجليل وإمام عصره في تفسير الأحلام. بعبارة أخرى، لقد جعل ابن سيرين من أحلام الناس عينة تأويله المعرفي. فهو لم يخضع الأحلام في تفسيره إلى قواعد ثابتة وعقيدة ثابتة، بقدر ما أخضعها لما يمكن دعوته لمبدأ الظن العقلي والاجتهاد النسبي والغاية الأخلاقية. بمعنى أن شاغله هنا لم يكن بناء منظومة قائمة بحد ذاتها في تفسير الأحلام، بقدر ما كان يقوم

في مجاراة الأمة في أحلامها اليومية من اجل بناء أحلامها الواقية من رذيلة الانسياق وراء الغريزة والابتذال المادي والمعنوي. فقد كان تفسيره للأحلام وثيق الارتباط باجتهاده الشخصي في ميدان الفقه والتفسير والحديث. بمعنى أن الصيغ المتنوعة لتفسيره للأحلام وثيق الارتباط بما جمعته التجربة الثقافية الإسلامية. من هنا الثقل النسبي للقرآن في تفسير الأحلام. ولا علاقة لهذا الارتباط باللاهوت، بقدر ما انه كان الصيغة الأولية لتمركز "الكتاب" في الوعي الثقافي. إضافة إلى ما فيه من قيمة متسامية بالنسبة لوعي الصحابة والتابعين والأمة، أي للخواص والعوام. فقد كان تفسيره للأحلام إحدى الصيغ الثقافية الأولية في الموقف من النفس وتجاربها الحياتية وآمالها ورغباتها ومعاناتها، أي مختلف تجارب الوعي الباطن. وسوف تضع الثقافة الإسلامية اللاحقة هذه التجارب ضمن سياق فكرة الفراسة. كما وستعطي لها الاتجاهات المختلفة رؤى متباينة لكنها تشترك في إعلاء شأنها بوصفها إحدى خصال الإيمان. وفيما لو جرى وضع هذه العبارة ضمن سياق الرؤية العقلية والمعاصرة، فإنها كانت تشير إلى قيمة الحدس والرؤية النقدية في الموقف من الأشياء والأشخاص والأفكار بوصفها "هبة إلهية"، أي قيمة عليا في الإنسان. وضمن هذا السياق يمكن اعتبار ابن سيرين احد مؤسسي.فكرة وقيمة الفراسة الثقافية عندما جعل من الأحلام، أي تيار الباطن الملهم لمختلف أصناف التأويل، موضوعا وميدانا لإبداعه الفكري. لهذا كان ابن سيرين يشدد في مواقفه من تفسير الأحلام على أن ما يقوله بهذا الصدد هو مجرد ظنون، أي اجتهاد عقلي خاص. ومن هنا قوله "إنما أجيب بالظن. والظن يخطئ ويصيب". لهذا كان يتردد في الإجابة على أسئلة الناس من اجل تفسير أحلامهم، لكنه كان يجيب المتسائل قائلا "اتق الله وأحسن في اليقظة. فانه لا يضرك ما رأيت في المنام".

غير أن إجاباته كانت تحتوي أيضا على عقيدته الحياتية المتنامية في شخصيته وتجاربها الحياتية، أي الجمع بين البساطة والموقف الأخلاقي المتسامي. إذ تنقل لنا كتب التاريخ والسير ملامحه الشخصية بعبارات تقول، بأنه كان قصيرا بدينا، مصابا بالصمم، طيب المزاج والمرح، رفيع الأخلاق. وليس مصادفة أن يجري استغلال هذه الصفات بحيث جرى وضع تفاسير للأحلام على لسانه لم يقل بها. وقد لحظ الذهبي هذه اللحالة عندما قال، بأن "ابن سيرين جاء في التعبير بعجائب يطول ذكرها، وكان له في ذلك تأييد الهي. غير أن ليس كل ما ينسب إليه يصح عنه". وهو تقييم دقيق. وذلك لأن اغلب تفاسيره كانت تسير صوب إلزام النفس بقيم الخير. وليس مصادفة أن ترفعه الثقافة إلى مصاف الشخصية الجليلة ولكن بمعايير الرؤية الحسية والواقعية، بمعنى تخليصه من عبارات اللاهوت المفرطة وطابعها التقليدي الجاف. كما نراه على سبيل المثال في العبارات التي قيلت عنه مثل "كان ابن سيرين إذا حدّث كأنه يتقي شيئا أو يحذر شيئا"، وانه "ما رأيت رجلا افقه في ورعه ولا أورع في فقهه من محمد بن سيرين"، وانه "كان إذا سئل عن شيء في قضايا الحلال والحرام يتغير لونه ويتبدل حتى كأنه ليس بالذي كان"، و"كنا إذا نتذاكر معه الموت يتغير لونه ويصفر وكأنه ليس بالذي كان"، وان ابن سيرين "كان إذا ذكر الموت مات كل عضو فيه". وتكشف هذه الصور عما فيه من وحدة داخلية تتزاوج فيها الواقعية والسمو الأخلاقي. بحيث ارتقت وحدة المعرفة والموت إلى مصاف البؤرة الشخصية في الموقف من النفس والآخرين والأحداث. بعبارة أخرى، لقد أصبحت المعرفة والموت عنده شيئا واحدا لأنهما يضعان المرء أمام المهمة الأصعب. فالمعرفة بالنسبة له ليست لهوا، كما أن المعرفة هي المهمة الأعقد بالنسبة لفراسة الروح العاملة بمعايير الصواب والخطأ. وبالتالي، فإن إقراره بفكرة أن الاجتهاد ظن، لم يغير من قيمة الالتزام الأخلاقي بنتائجه التي عادة ما تجعل من الخطأ شيئا اقرب إلى الخطيئة في ضمير المثقف الكبير. لهذا قيل عنه بأنه "لم يعرض له أمران في دينه إلا اخذ بأوثقهما"، وانه "كان إذا ذكروا عنده رجلا بسيئة فإنه يذكره بأحسن ما يعلم". من هنا قوله "ظلم لأخيك أن تذكر منه أسوء ما تعلم وتكتم خيره". وهو مبدأ حدد مواقفه الشخصية. إذ ينقل عنه، بأنه كان إذا دخل على أمه لم يكلمها بلسانه تخشعا لها. في حين نراه بصورة مغايرة ومكملة عندما أرسل عليه ابن هبيرة والي العراق. فنسمعه يجيب على سؤال ابن هبيرة بعد أن دخل عليه:

- كيف تركت أهل مصرك؟
- تركهم والظلم فيهم فاش!
- وماذا رأيت منذ قربت من بابنا؟
- رأيت ظلما فاشيا!

وعندما غمزه ابن أخيه، التفت إليه ابن سيرين قائلا: "إنك لست تسأل، إنما اسأل أنا"! وفي نفس الوقت كان معروفا عنه، بأنه حالما يدخل إلى وليمة وعرس وأمثالها، فانه كان يقول:

سيرين نفسه، عندما يستشهد برؤيته في إحدى المرات قائلا: "رأيت في المنام كأني دخلت الجامع، فإذا أنا بمشايخ ثلاثة وشاب حسن الوجه إلى جانبهم فقلت للشاب:

- من أنت رحمك الله؟
- أنا يوسف!
- فهؤلاء المشيخة؟
- آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب
- علمني مما علمك الله! (ففتح فاه وقال)
- انظر! ماذا ترى؟
- أرى لسانك! (ثم فتح فاه فقال)
- انظر! ماذا ترى؟
- لهاتك! (ثم فتح فاه فقال)
- انظر! ماذا ترى؟
- أرى قلبك!
- عبّر ولا تخف!

فأصبحت وما قصّت علي رؤيا إلا وكأني انظر إليها في كفي!"

إننا نقف هنا أمام صيغة نموذجية معبرة عن طبيعة رؤية الرؤيا، أي تفسيرها أو تأويلها. وشأن كل رؤية محكومة بفكرة عقائدية عادة ما تبدأ من قمة العقيدة لتنتهي بمتطلبات الجسد. من هنا ابتداء ابن سيرين بنماذج الرؤيا المتعلقة بالله. مثل قوله من رأى في منامه كأنه قائم بين يدي الله والله ينظر إليه فإن كان الرائي من الصالحين فرؤياه رؤيا رحمة، وإن لم يكن من الصالحين فعليه بالحذر لقوله (يوم يقوم الناس لرب العالمين)، فإن رأى كأنه يناجيه أكرم بالقرب

- اسقوني شربة سويق!
- يا أبا بكر أنت تذهب إلى الوليمة أو العرس تشرب سويقا؟!
- إني اكره أن احمل حد جوعي على طعام الناس.

وتعكس هذه المكونات شخصيته التي يمكن تأطير حجمها بالنسبة للثقافة آنذاك في توليفه وحدة المكونات الواقعية والنقدية تجاه النفس والعالم، كما وجدت تعبيرها الجميل في تفسير الأحلام. من هنا عدم خلوها من الطرافة أيضا شأن كل نفس نبيلة. وقدم الكثير من النماذج المثيرة لتسلية النفس وانقداح شرارة وهجها المتفائل. فعندما قال له احد الأشخاص بأنه رأى وكأن لحيته بلغت سرته، أجابه "أنت رجل مؤذن تنظر في دور الجيران!". وعندما قال له رجل بأنه رأى في منامه كأنه يطير بين السماء والأرض، أجابه "أراك تكثر الأماني!". بينما نراه يفسر ما ينسب إلى الحجاج الثقفي من نادرة تقول، بأنه كتب إلى مالكه عبد الملك، يخبره بأنه رأى في منامه كأن حوريتان أتتاه، فاخذ إحداهما وفاتته الأخرى، فأجابه عبد الملك "هنيئا لك يا أبا محمد!". وعندما بلغ ذلك ابن سيرين، قال "اخطأ! هذه فتنتان! يدرك إحداهما وتفوته الأخرى".

وحبب إلى الناس لقوله (وقربنا نجيبا). وإن رأى أنه يكلمه من وراء حجاب حسن دينه وأدى أمانة إن كانت في يديه وقوى سلطانه. وإن رأى أنه يكلمه من غير حجاب فإنه يكون خطأ في دينه لقوله {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب}. فإن رآه بقلبه عظيما كأنه قرّبه وأكرمه وغفر له أو حاسبه أو بشره. فإن رآه قد وعده بالمغفرة والرحمة كان الوعد صحيحا لاشك فيه لأن الله لا يخلف الميعاد، ولكنه يصيبه بلاء في نفسه أو معيشته ما دام حيا. وتستعيد هذه الصور التأويلية ن حيث الجوهر استفراغ مضمون الفكرة القرآنية بالطريقة التي تجعلها "مرجعية" في الموقف من رؤيا الله، بوصفها ذروة "الرؤيا"، بفعل مرجعية الله في ثقافة المرحلة. وضمن هذا السياق يمكن أيضا فهم ترتيب التأويل من حيث نزوله مع نزول الأنبياء، أو تاريخ المآثر المرتبطة بهم حسب الفهم القرآني. من هنا نماذج تفسير الرؤيا القائلة، بان من رأى آدم اغتر بقول بعض أعدائه ثم فرج عنه بعد مدة. ومن رأى شيثا نال أموالا وأولادا وعيشة راضية. ومن رأى إدريس أكرم بالورع وختم له بخير. ومن رأى نوحا طال عمره وكثر بلاؤه من أعدائه ثم رزق الظفر بهم. ومن رأى هودا تسفّه عليه أعداؤه وتسلطوا على ظلمه ثم رزق الظفر بهم. ومن رأى إبراهيم رزق الحج وقيل إنه يصيبه أذى شديد من سلطان ظالم ثم ينصره الله عليه وعلى أعدائه. ومن رأى إسحاق أصابه شدة من بعض الكبراء أو الأقرباء ثم يفرج الله عنه ويرزق عزا وشرفا وبشارة ويكثر الملوك والرؤساء والصالحون من نسله هذا إذا رآه على جماله وكمال حاله، فإن رآه متغير الحال ذهب بصره. ومن رأى إسماعيل رزق السياسة والفصاحة. ومن رأى يعقوب أصابه حزن عظيم من جهة بعض أولاده ثم يكشف الله ذلك عنه ويؤتيه محبوبه. ومن رأى يوسف فإنه يصيبه ظلم وحبس وجفاء من أقربائه ويرمى بالبهتان ثم يؤتى ملكا وتخضع له الأعداء. ومن رأى عيسى دلت رؤياه على أنه رجل مبارك كثير الخير كثير السفر ويكرم بعلم الطب وبغير ذلك من العلوم. ومن رأى مريم بنت عمران فإنه ينال جاها ورتبة من الناس ويظفر بجميع حوائجه، وإن رأت امرأة هذه الرؤيا وهي حامل أيضا ولدت أيضا ابنا حكيما وإن افترى عليها برئت من ذلك وأظهر الله براءتها.

إننا نعثر في هذه النماذج "التأويلية" على استعادة شبه مباشرة للنماذج التقليدية المغروسة في الوعي اللاهوتي. بمعنى الاستعادة المباشرة وغير المباشرة لتأثير النماذج المثالية الدينية الإسلامية وموقعها المتميز آنذاك في اثر وتأثير العقيدة على انغماس النفس الإنسانية في عوالم اللاهوت وتبعية الناسوت إليها في الأحلام والسلوك. من هنا جوهرية النبي محمد والقرآن في كل هذه الشبكة العنكبوتية الهائلة في تحرير الروح من أسار الجسد المباشر وإخضاعها "المنظومي" للعقيدة الدينية. وليس مصادفة أن يتوصل ابن سيرين إلى فكرته العامة حالما يفسر

أنماط الأنبياء في أحلام البشر إلى القول، بأن من رأى كأنه نفسه أصبح نبيا معروفا، نالته الشدائد بقدر مرتبة ذلك النبي في البلاء، ويكون آخر أمره الظفر أو يصير داعيا إلى الله. حيث تعكس هذه الصيغة مثالية النبي والنبوة في الفكر الإسلامي. بمعنى أنها تعبر عن واقع وحقيقة المآثر التاريخية الروحية للأنبياء بوصفهم مصلحين. ومن ثم فإن بدايتهم هي عين البلاء، وخاتمتهم عين الفلاح والصفاء. وليس مصادفة أن يكون للنبي محمد صيغة جامعة تشخصن الفكرة الإلهية في احد النماذج التاريخية الرفيعة للرؤية الإسلامية عن الرؤيا. من هنا مرجعية الفكرة العامة التي جرى وضعها في جملة أحاديث مثل "من رآني في المنام فكأنما رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل بي" و"من رآني فقد رأى الحق" و"من رآني في المنام فلن يدخل النار".

إننا نقف أمام توكيد مسبق ومرجعية عقائدية كبرى يقوم مضمونها في تزاوج فكرة الحق والإخلاص في رؤيا النبي محمد، بوصفها حقيقة الرؤيا والرؤية الحقيقة. من هنا قول ابن سيرين، بان الله قد بعث محمدا رحمة للعالمين فطوبى لمن رآه في حياته فاتبعه، وطوبى لمن يراه في منامه، فإنه إن رآه مديون قضى الله دينه، وإن رآه مريض شفاه الله، وإن رآه محارب نصره الله، وإن رآه مسرور حج البيت، وإن رُؤِيَ في أرض جدبة أخضبت أو في موضع قد فشا فيه الظلم بدل الظلم عدلا أو في موضع مخوف أمن أهله. هذا إذا رآه على هيئته، وإن رآه شاحب اللون مهزولا أو ناقصا بعض الجوارح فذلك يدل على وهن الدين في ذلك المكان وظهور البدعة، وإن رأى أنه شرب دمه حبا له في خفية فإنه يستشهد في الجهاد، وإن رأى أنه شربه علانية دل على نفاقه ودخل في ذم أهل بيته وأعان على قتلهم. فإن رآه كأنه مريض فأفاق من مرضه، فإن أهل ذلك المكان يصلحون بعد الفساد، وإن رآه راكبا فإنه يزور قبره راكبا، وإن رآه راجلا توجه إلى زيارته راجلا، وإن رآه قائما استقام أمره وأمر إمام زمانه، وإن رآه يؤذن في مكان خراب عمر ذلك المكان، وإن رآه كأنه يؤاكله فذلك أمر منه إياه بإيتاء زكاة ماله، فإن رأى النبي قد مات فإنه يموت من نسله واحد، وإن رأى جنازته في بقعة حدثت في تلك البقعة مصيبة عظيمة، فإن رأى أنه شيع جنازته حتى قبره فإنه يميل إلى البدعة، وإن رأى أنه قد زار قبره أصاب مالا عظيما، وإن رأى كأنه ابن النبي وليس من نسله دلت رؤياه على خلوص إيمانه، وإن رأى كأنه أبو النبي دل على وهن وضعف إيمانه ويقينه. ورؤية الرجل الواحد رسول الله في منامه لا تخص، بل تعم جماعة المسلمين.

إنا نقف هنا أمام مرآة جمعية للصورة المحمدية في نفسية الجماعة الإسلامية، التي لا يشكل الحلم بها جزء من مسار النفس الفردية ومشكلاتها وعوالمها، بقدر ما هو جزء من النفسية الكلية للجماعة والأمة. ومن الممكن فهم المقدمات العقائدية لهذا الربط وتأثيره الفعلي في ظل

منظومة أصبحت فيها الشخصية المحمدية معيارا جوهريا للحكم على نموذجية العقيدة المتغلغلة في جزيئات الوجود المادي والمعنوي للفرد. وليس مصادفة أن يكون القرآن هنا اقرب إلى كتاب نموذجي أو صورة مرجعية وميزان توزن به أحجام الصور وقيمتها. انه يستعيد نفس الصورة المميزة لنموذجية الله والأنبياء و"خاتم المرسلين". لهذا يكون من رأى كأنه يقرأ (الفاتحة) فتحت له أبواب الخير وأغلقت عنه أبواب الشر. ومن رأى كأنه يقرأ (سورة البقرة) طال عمره وحسن دينه. ومن رأى أنه يقرأ (سورة آل عمران) صفا ذهنه وزكت نفسه وكان مجادلا لأهل الباطل. ومن قرأ (سورة النساء) فإنه يكون قساما للمواريث صاحب حرائر من النساء ويورث بعد عمر طويل. ومن قرأ (سورة المائدة) علا شأنه وقوي يقينه وحسن ورعه. ومن قرأ (سورة كالأنعام) كثرت أنعامه ودوابه ومواشيه ورزق الجود. ومن قرأ (سورة الأعراف) لم يخرج من الدنيا حتى يطأ قدمه طور سيناء. ومن قرأ (سورة النحل) رزق علما وإن كان مريضا شفى. ومن قرأ (سورة طه) لم يضره سحر ساحر. ومن قرأ (سورة الأنبياء) نال الفرج بعد الشدة واليسر بعد العسر ورزق علما وخشوعا. ومن قرأ (سورة الفرقان) كان فارقا بين الحق والباطل. ومن قرأ (سورة الشعراء) عصمه الله عن الفواحش. ومن قرأ (سورة النمل) أوتي ملكا. ومن قرأ (سورة القصص) رزق كنزا حلالا. ومن قرأ (سورة المؤمن) رزق رفعة في الدنيا والآخرة وتجري الخيرات على يديه. ومن قرأ (سورة الدخان) رزق الغنى. ومن قرأ (سورة الفتح) وفق للجهاد. ومن قرأ (سورة النجم) رزق ولدا جميلا. ومن قرأ (سورة الحديد) كان محمولا الأثر صحيح البدن. ومن قرأ (سورة المجادلة) كان مجادلا لأهل الباطل قاهرا لهم بالحجج. ومن قرأ (سورة الجمعة) جمع الله له الخيرات. ومن قرأ (سورة نون) رزق الكتابة والفصاحة. ومن قرأ (سورة المطففين) رزق الأمانة والوفاء والعدل. ومن قرأ (سورة الليل) وفق لقيام وعصم من هتك الستر. ومن قرأ (سورة القدر) طال عمره وعلا أمره. ومن قرأ (سورة الإخلاص) نال مناه وعظم ذكره ووقى زلات توحيده.

إننا نقف أمام صورة تقليدية ومبسطة للغاية فيما يتعلق بتفسير الرؤيا. وذلك لأنها لا تتعدى في الواقع أكثر من تطبيق حرفي للأحلام على سور القرآن أو تطبيق المضمون المتميز لسور القرآن على الأحلام. وهو تفسير اقرب ما يكون إلى الأحكام الآلية المباشرة، التي لا تخلو من سذاجة الإيمان التقليدي. بحيث يتحول القرآن وآياته إلى مرآة لأحلام المسلمين والمؤمنين. وتسمتد هذه الفكرة مقوماتها من نموذجية القرآن ومرجعية كلماته "المقدسة"، باعتبارها علم الله الأزلي والأبدي. منا أنها تتمثل مظاهر الثقافة الروحية والأخلاقية السائدة آنذاك بصيغتها التقليدية الأقرب إلى سطحية وسذاجة العوام.

وتغتني معالم الرؤيا وتتنوع صور الحياة التاريخية للناس في ثقافة المرحلة، حالما ننتقل إلى ميدان الحياة العادية. ولعل أكثرها إثارة بهذا الصدد هي الرؤيا المتعلقة بالموقف من السلطة والمثقفين. فالعلاقة بالسلطة لا تحتوي على أية أبعاد ذات صلة بفكرة الدولة والمصلحة العامة. من هنا لا يتعدى تفسير الأحلام قضايا القرب والبعد والعزة والمذلة والرفعة والسخط من جانب السلطة تجاه أتباعها.

ففي القرب والرفعة من السلطة أن يرى المرء وكأنه ولي الخلافة. فإن رأى أنه أصبح خليفة بعينه وكان للخلافة أهلا نال الرفعة، وإن لم يكن للخلافة أهلا نال ذلا وتفرق أمره وأصابته مصيبة. ومن رأى أنه أصبح ملكا من الملوك أو السلاطين نال جدة في الدنيا مع فساد دين. وتحتمل هذه العلاقة في تفسير الأحلام الطبيعة المركبة لوحدة المجاورة والمخاطرة مع السلطة، فإن رأى كأنه نام قبل الإمام سلم مما خاطر بنفسه، وذلك لأن النوم معه مساواته بنفسه وهى مخاطرة. فإن رأى كأنه نائم على فراش الإمام وكان الفراش معروفا فانه ينال منه أو من بعض المتصلين به امرأة أو جارية. وإن كان الفراش مجهولا قلده الإمام بعض الولايات. إننا نعثر في هذه العلاقة على نفسية الحاشية والمتقربين من السلطة. كما أنها الميدان الذي تتمرغ فيه الرفعة. كما نراه في تفسير الأحلام التالية: من رأى كأنه ضاجع حرم الإمام اختلف في تأويله فمنهم من قال انه يصيب منه خاصية، وقيل انه يغتاب حرمه. فإن رأى انه أعطاه شيئا نال شرفا، فإن أعطاه ديباجة وهب له جارية أو يتزوج بامرأة متصلة ببعض السلاطين. ومن دخل دار الإمام ساجدا نال عفوا ورياسة، فإن اختلف إلى بابه ظفر بأعدائه. ومن رأى كأنه ولى الوزارة فانه يقوم بأمر المملكة. ومن رأى أنه قائد في الجيش نال خيرا. ومن رأى بواب أمير نال ولاية. ومن رأى كأنه يأكل من ديوان السلطان نال ولاية بلدة. ومن رأى أن يده تحولت يد سلطان فإنه ينال سلطانا ويجري على يديه مثل ما جرى على يد ذلك السلطان من عدله وظلمه. وهي نتيجة مرتبطة بدورها بطبيعة العلاقة المتبادلة التي تكشف الأحلام عنها، مثل إن رأى أن الإمام عاتبه بكلام جميل فإن ذلك صلاح ما بينهما. فإن رأى أنه خاصم الإمام بكلام حكمة ظفر بحاجته. فمن رأى انه سائر مع الإمام فانه يقتدي به. فان رأى كأنه صدمه في مسيره فإنه يخالفه. وإن كان رديفه على دابة فإنه يستخلفه في حياته أو بعد مماته. فإن رأى انه يؤاكله نال شرفا بقدر الطعام الذي أكل.

إننا نقف أمام علاقة نموذجية تحكم علاقة السلطة بأتباعها ومعارضيها على السواء. حيث تستمد هذه العلاقة مقوماتها من طبيعة السلطة، التي تحب الخضوع والانغماس في متعها بوصفه الأسلوب الذي يجعل من العزة والذلة والقرب والبعد أشكال متناوبة ومتوحدة فيها. ومن خلالها يجري تجديد "شبابها" الذي يجعلها عاجزة عن بلوغ سن الحكمة. وليس مصادفة فيما

يبدو أن نعثر على تفسير متميز لصورة حلم يقول، بأن من رأى القراء مجتمعين في موضع، فإنه يجتمع هناك أصحاب الدولة من السلاطين والتجار والعلماء! إذ تكشف هذه الصورة بطريقة نموذجية واقع وآفاق العلاقة الممكنة بين العلماء والسلطة، بوصفها العلاقة التي يتوسطها التجار. ومع أن هذه الشريحة ليست دليلا ولا مؤشرا على شر اجتماعي بحد ذاته، لكنها تحتوي في أعماقها على حدّ المخاطرة. بينما حقيقة العلم والعلماء هو التجرد منها، لان العلم هو الشيء الوحيد الذي لا يحدد قيمته غيره. وضمن هذا السياق يمكن فهم قيمة القلم في تفسير الأحلام. إذ عادة ما يدل القلم في التقاليد الاسلامية المتنوعة عن تفسير الأحلام، كما نراه عند ابن سيرين، على ما تنفذ الأحكام بسببه كالسلطان والعالم والحاكم واللسان والسيف والولد الذكر. ولهذا جرى تفسير من رأى أنه أصاب قلما، فإنه يصيب علما يناسب ما رأى في منامه أنه كان يكتبه به. بل قيل القلم هو الأمر والنهي والولاية على كل حرفة. وقمة هذا التأويل في الموقف من الكتاب. فمن رأى بيده كتابا نال قوة. والكتاب خير مشهور إن كان منشورا، وإن كان مختوما فخير مستور.

إن هذا التوقير والتبجيل والاحترام للقلم والكتاب لا يخلو من تفاهة وسفاهات هائلة، لكنها كانت في اغلبها نتاج المرحلة ونمط التفكير المميز لتقاليد التفسير السائدة آنذاك. والشيء نفسه يمكن قوله عن كل ما جرى إيراده في بعض نماذج وأنواع الصور المتداولة للأحلام، التي تراكمت فيها كمية التجارب الفردية والاجتماعية ومحاولات الغوص في أعماق النفس الإنسانية المتحررة من كابوس العرف ومجهول الغيب. وما بينهما تتراوح تجارب الأقوام والثقافات والأفراد والعقائد ومشاربهم في الاقتراب مما يعتقدونه حقيقة. وهي تجارب متنوعة على قدر تنوع الثقافات والأجيال والأمم، لكنها محصورة دوما بين ثنائية الروح والجسد، والتاريخ والزمن، والثابت والمتحول، والمطلق والعابر.

وليس مصادفة فيما يبدو أن تكون الصبايا والنساء الأكثر ولعا بالحلم واكتشاف أسرار الماضي والمستقبل من خلال التأويل الحالم للأحلام. وذلك بسبب طبيعة الرغبة الوجدانية العارمة التي تتطابق من حيث كميتها ونوعيتها الإنسانية مع كينونة المرأة، بوصفها كتلة الوجدان المتمردة في أحضان المتناقضات من حب وكراهية، واشتياق واستياء، وحرب وسلم، وانتقام وعفو، وحنين وجفاء. وهي الوحدة المتناقضة للحياة التي يجسد الحلم بريق حريتها وحريق التهابها الكامن في الروح والجسد والظاهر والباطن. وفي هذا ايضا يكمن سبب الرغبة الجارفة للسباحة في مجراها من اجل العوم في بحر الحياة الهادئة.

فالأحلام الهائجة ترمي إلى الهدوء والسكينة. وهي الصورة الرمزية التي يمكن العثور فيها على الرغبة الأبدية الهائجة في أعماق النفس البشرية للتحرر من القيود التي تعرقل إمكانية حركتها المتجانسة بمعايير النسب الضرورية للجمال والفضيلة. بعبارة أخرى، إن الحلم يحتوي على قدر من الحرية الهائجة بذاتها، والمستعدة لتجاوز حدود الجسد والعرف والتقاليد والقيم من اجل الفناء في نعيم الهموم الدفينة للمرء. من هنا استعداد العقل للتعامل مع هذا الكم المتناقض من العجائب والغرائب الكامنة في الباطن من اجل استظهار حقيقتها. وهو سر التفسير والتأويل المتنوع لما يمكن دعوته بفلسفة الأحلام، التي تعكس في مسارها التاريخي ثقافة الروح والجسد في البحث عن نسبة عقلانية تعطي لهما إمكانية رؤية المستقبل وتكسير حواجز القوة والزمن والإرادة والسلطة[١].

إن الارتقاء التاريخي للفكرة الفلسفية عن الحلم هو جزء من الحلم الإنساني الدائم لتأسيس النسبة المعقولة بين مكونات الوجود المتناقضة. كما أنه الحلم الذي تمظهر تاريخيا بصور مختلفة ومتنوعة بدأ من أكثر أنواع الحدس الباطني غموضا وانتهاء بأكثر مظاهره عقلانية وجلاء، أي في الإيمان الديني والعقل الفلسفي. من هنا قيمة الإلهام والوحي في الدين، والبحث عن علل الأشياء وتأسيسها المنطقي في الفلسفة. فكل منهما يسعى إلى بلوغ اليقين بوصفها غايته الخاصة، احدهما من الباطن إلى الظاهر، والآخر من الظاهر إلى الباطن. فالدين يبدأ بالإلهام والوحي الباطني، بوصفه الصوت "النقي" للحلم الإنساني بعالم الروح والتاريخ والثابت والمطلق. فهو الحدس المتجسد في صوت الأزل وصورة الأبد، وباطن الروح وظاهر الجسد، وماضي الأنا ومستقبل الجماعة. أما العقل الفلسفي فيبدأ بالتأمل العقلي والشك المنطقي بوصفه الأسلوب الضروري لبلوغ الحقيقة، والأكثر تجانسا لتحقق الحلم الإنساني بعالم الروح والتاريخ والثابت والمطلق. فهو اليقين المتراكم في البحث العقلي عن منظومة تستجيب للوحدة المرنة بين الظاهر والباطن، والماضي والمستقبل في حاضر الوجود الإنساني. وهو تنوع واختلاف سوف

---

[١]شكلت الفرويدية احد النماذج المثلى لهذا الانتقال الفلسفي في تفسير الأحلام عبر نقله من سماء اللاهوت إلى غيب الناسوت، أو من مركزية الإله إلى مركزية الجنس. وهو نموذج يعبر عن إحدى محاولات جعل الحلم تحد للقيود وأسلوبا لتمثل الحرية المهدورة من خلال تحرير فكرة الجنس والممارسة الجنسية. مع أن تحرير الجنس ليس ضمانة الحرية، لأن الحرية منظومة. لكنه مكون جوهري للحرية، بما في ذلك للثقافة ومواقف المثقفين من النفس (وهي السلطة الباطنية الأولى) ومن العرف والتقاليد (وهي سلطة الماضي المقننة) وسلطة العقائد والقيم الأخلاقية المتعايشة (وهي سلطة الحاضر). وضمن هذا السياق يمكن النظر إلى فلسفته على أنها تجسيد خاص لتحرير الجسد والقيم الأخلاقية عندما انزل تأويل الرؤيا من معتقدات اللاهوت وبهاء أنواره المشعة إلى غياهب الناسوت وعتمة غرائزه المحببة. وبهذا كان اقرب إلى الطبيعة والحقيقة وأصفى وأنقى فيما يتعلق بالعقل والوجدان، لأنه ينصف الجسد بمتطلباته، والعقل بتحريره من الرياء، والذهنية من خضوعها لدجل التأويل المفتعل والمرتهن لتقليد الأسلاف، والخضوع لسيطرة وسلطة النص والصورة الجاهزة.

يشاطره الدين واللاهوت، والفلسفة والعلم على الدوام بوصفه قدرهما المحتوم. وهو قدر محكوم بها في وجودهما من تباين واختلاف ضروري. فإذا كان الله بالنسبة للإيمان التقليدي هو مصدر الحل الأمثل للمشاكل والمعضلات الوجودية والأخلاقية الكبرى، فإنه مصدر المشاكل والمعضلات الوجودية والأخلاقية بالنسبة للعقل النقدي. ولا يحل هذا الخلاف سوى جمع هذه المتناقضات، بمعنى الإبقاء عليهما بوصفهما اجتهادات الحلم الإنساني ببدائل متسامية. حينذاك يمكن للإيمان أن يتمتع برؤية المتناهي وغير المتناهي في كل شيء بما في ذلك في الخرافات والأساطير، تماما بالقدر الذي يمكن للعقل أن يتمتع برؤية المتناهي وغير المتناهي في كل شيء، بما في ذلك في أحلام الحالمين جميعا.

فالدين يبدأ بالإلهام والوحي الباطني لأنه عادة ما ينطلق من الواحد والوحدة النافية للتجزئة والاختلاف والصنمية. وعادة ما يتراكم في شخصية الأنبياء في هيئة تحد مرير لحالة أكثر مرارة. ومن تراكم الأصوات القبيحة للتخلف والاختلاف المعجون بالتجزئة والانحطاط تتفجر ينابيع "الصوت الصافي" بعد مروره برمال وأحجار المعاناة المتكسرة في طريق الحلم بعالم يرتقي في ميدان الروح والجسد إلى مصاف الذرى. من هنا عادة ما يتخذ الحلم الإنساني في الدين أكثر الصور نقاوة، لأنه يحلم بروح متسامية وجسد متمتع بها خارج التاريخ، باعتبارها المعادلة الوحيدة التي تجعل الأسطورة معجزة، والمعجزة أملا مرتقبا وحلما ثابتا ومطلقا. كما أنه الحلم الذي يسعى للتعويض عن قيمة الحدس المحير لصوت الأزل الإنساني بالسعادة وصورتها الأبدية المتخيلة. فهو يسعى إلى أن يكون باطن الروح الإنساني وظاهره الجسدي. بمعنى حصر الروح والجسد في رؤيا غالية في الخيال مهمتها صنع اليقين الضروري والجازم بان خلاص المرء هو خلاص فردي بينما حياته بالجماعة. وهي ثنائية مرهقة بالنسبة لكيفية توليف الماضي والمستقبل، وذلك لأن حاضرها عادة ما يغيب في غيب الترقب الدائم لقيام القيامة بوصفها معقل الحلم وبوابته المثيرة.

أما العقل الفلسفي فيبدأ بالتأمل العقلي والشك المنطقي في كل قضايا الوجود ومظاهره. ومن خلاله تتراكم عناصر الرؤية الذهنية المستقلة في بحثها عن علل الأشياء والظاهر. وفي مجرى هذه العملية تتهذب أساليب بلوغ الحقيقة، لكنها تصب في نهاية المطاف في تيار واحد، ألا وهو تيار الإقرار بالتنوع والاحتمال ووحدة الشك واليقين. وقد أبدعت هذه الصيغة على نموذجها مثال الحلم الإنساني وإمكانية تحقيقه في مجرى المعاناة الفعلية المرافقة للحياة بوصفها صيرورة وكينونة دائمة للروح والجسد الفردي والاجتماعي والثقافي والعالمي. الأمر الذي جعل من العقل الفلسفي محور ومعقل المساعي المتنوعة والمختلفة والمتباينة والمتضادة لتمثل ما يبدو

له الصيغة الأكثر تجانسا لتحقيق الحلم الإنساني. فقد سعى العقل الفلسفي دوما لتحقيقه وتجسيده في ميادين الروح والتاريخ من خلال تأسيس فكرة الحرية والرقي الدائم. وفي مجراهما يتراكم اليقين العقلي والعقلاني عن فكرة المنظومة القادرة على صنع الوحدة المرنة بين الظاهر والباطن، والماضي والمستقبل في حاضر الوجود الإنساني. من هنا نفيها مع كل تراكم عقلاني فكرة الجزم اللاهوتية لتستعيض عنها بفكرة الاحتمال، بوصفه الأسلوب الأكثر إنسانية وانفتاحا لبلوغ اليقين. كما أنه أسلوب تحرير الروح والجسد من قيود الأحكام الجازمة، وبالتالي تحرير الخيال وتوجيهه صوب الأحلام الواقعية ومعاصرتها. وهو تحول يجعل من المستقبل معاصرة، كما يجعل من الحاضر محل الالتقاء الدائم بين الماضي والمستقبل. وهنا يتحول الحلم إلى واقع. بمعنى إمكانية بلوغ الحالة التي كانت تقض مضاجع الأنبياء القدماء في البحث عن حل للمشكلة في إشكالية اعقد. من هنا كانت الحلول تذوب في الفكرة الدينية بالضرورة في نفسية الانقياد التقليدي وذهنية الإيمان المحكومة بالخوف وعقدة الذنب والتلذذ بوجاهة الخلاص الفردي من اجل نعيم سرمدي يعادله فرح طاغ بعذاب سرمدي لآخرين!! بينما كانت تذوب في الفكرة العقلية الفلسفية بالضرورة في عقلانية الرؤية ومحاولة تأسيسها العملي بالشكل الذي يجعل من معاناة الأفراد جزء من مصير العقل في محاكمة وجوده بين الأزل والأبد.

وفي هذين الأسلوبين العامين جرت وتجري محاولات النفس الإنسانية والعقل المجرد مباراة المنافسة الحرة من اجل المستقبل. ففي الرؤية الدينية كانت تجري من خلال الأتباع المقيد (للنبوة) بحروف النصوص "المقدسة" والتمسك المتوهج أحيانا بها حد التعصب المفرط وخلط الموت بالقتل على إنهما شهادة واستشهاد باسم الحق والحقيقة. كما كانت تفسح المجال أمام فكرة الولاية (الإلهام) بتذليل هذا الوجدان العام لسلطة النص المغترب عن معاناة الوجود التاريخي، والعبارة المعزولة عن معاناة الروح الباحث عن حقيقة المعنى، والكلمة المتكونة من حروف المعجم لا حروف التهجي المعذّب بعذوبة التعلم من وحدة الصوت والصورة. وهي عملية متناقضة وضرورية في الوقت نفسه لصنع مرتكزات الرؤية الثقافية وتطويرها وتأسيسها وتفاعل منظوماتها الفكرية. ومن خلالها كانت تتراكم الكمية الواقعية لتفعيل الثقافة والمثقف بالشكل الذي يحررهما من قيود النصوص وسلطته الكئيبة على العقل والضمير. الأمر الذي كان يضع الثقافة الحرة ومثقفيها على الدوام في مواجهة السلطة السياسية والاحتراب معها. وليس مصادفة أن تشترك السلطة السياسية والمؤسسة الدينية دوما في قمع فكرة الحرية وأحرار الفكر. وذلك لتحسسهما فيهم مصدر القوة "المخربة" لسلطة الأفراد والنصوص "المقدسة". وفي هذا الاحتراب كانت تتراكم الفكرة العقلية بوصفها الصدى المتوهج لاكتشاف الحق والحقيقة

التاريخيين في مجرى الانتقال من الباطن إلى الظاهر. وقد قطع العقل الفلسفي هذا المسار المعقد في محاولاته الدائبة للانتقال من الظاهر إلى الباطن بوصفه الطريق المكمل في مساعي الفكر الحر لبلوغ تطابق الروح والجسد والظاهر والباطن.

إلا أن التجارب التاريخية للأمم والثقافات الحية تبرهن على أن طريق العقل الفلسفي هو الوحيد القادر على رصف "الصراط المستقيم" بمكونات القوة والمتانة. ومن ثم صيانته من الخراب السريع المترتب على تبدل الأجواء. لأنه الطريق القادر على جعل التراكم الثقافي منظومة حية في تاريخ وعي الذات الفردي والاجتماعي والقومي والإنساني. وهي منظومة تبدع على مثالها أنماط البحث عن النسب المثلى لعلاقة الثقافة والمثقف وموقف السلطة منهما. وضمن هذه العلاقة تتبلور ملامح النسب الواقعية والمثلى بين الأشباح والأرواح. ومن الممكن تتبع هذه العلاقة بصورة ملموسة في ثلاثة مستويات، الأول وهو مستوى النماذج الذهنية – الثقافية العامة، والثاني هو مستوى تمظهرها التاريخي، والثالث هو مستوى تجسيدها وتحقيقها الفردي.

ففي مستواها الأول هي النسبة التي تؤسس لها كل من الذهنية الدينية الإيمانية والذهنية العقلية الفلسفية. فالأولى عادة ما تصنع ذهنية مقيدة بتقاليد الإيمان التقليدي والخنوع "الواعي" وغير الواعي لمختلف هياكل وأصنام السلطة الخارجية من اله ونصوص وأفراد وأسلاف، بحيث تتحول حتى الروح والروحانية إلى قوى مستلبة بقوة المغناطيس الفاعل في نمط الاستعداد التام للخضوع والعبودية. وهو خضوع لا يتغير مضمونه بسبب شكله الخامل أو مظاهره الهائجة. فكلاهما يخضعان لسلطة الخارج. وعادة ما يلازم هذا الانقلاب تحول الوحي النبوي من معاناة فردية باطنية إلى هياكل خارجية شكلية. وفي هذا يكمن مصدر الإنتاج الدائم للأشباح التقليدية وضمور الأرواح الحقيقية. أما الذهنية العقلية الفلسفية، فإنها تصنع بالضرورة ذهنية نقدية فاعلة بحوافر التحري المنطقي ومرجعية الحرية. الأمر الذي جعل منها على امتداد التاريخ العالمي للبشرية وما يزال مصدر الإبداع الفعلي لمنظومات الفكر الحر. وقد لا تخلو من شطط وانحراف نسبي وجزئي عن القيم الأخلاقية أحيانا، إلا أنها مجرد مظاهر ملازمة لبقايا الغريزة في العقل الثقافي. وفي هذا يكمن السبب الذي جعل ويجعل من العقل الفلسفي القوة الجوهرية لتلقائية الارتقاء الروحي. ومن ثم مصدر الأرواح ومشتت الأشباح.

أما في مستواها الثاني، أي مستوى التمظهر التاريخي لهذه النماذج، فهي النسبة الدائمة بين الثقافة والسلطة، التي تبرهن بدورها على حقيقة دائمة يقوم فحواها في أن السلطة شبح صانع أشباح، بينما الثقافة روح صانعة أرواح. وينبع هذا الاختلاف من مكوناتهما الجوهرية

ووظائفها المباشرة وغير المباشرة. فالسلطة هي معقل الغريزة، والمصالح، والصراع الضروري والمفتعل، ومختبر البرهنة الدائمة على كمية ونوعية المؤامرات والمغامرات، بينما الثقافة ميدان تجلي الممكنات المتسامية، لأنها ميدان اختبار واختيار العقل والواجب. حيث يؤدي هذا الاختلاف بالضرورة إلى خلاف بينهما في المبدأ والوسيلة والغاية. غير أن النسبة تبقى كما هي، بمعنى أن السلطة محكومة وحاكمة بالمادة، بينما الثقافة محكومة وحاكمة بالروح.

أما المستوى الثالث فهو التجسيد والتحقيق الفردي لهذه النماذج. وفيه تظهر حقيقة النسبة بين الأشباح والأرواح في المصير والقدر الفردي للمثقفين الأحرار والسلطة. فالسلطة محكومة دوما بقوة العابر والمصالح الضيقة والغريزة، أما الروح فهو كينونة الوجود الفعلي وحامل ديمومته المعقولة. ومن ثم منظومته الفعلية في الوعي الذاتي للأفراد والأمم. وفي هذه المقدمة التاريخية والمعرفية تكمن طبيعة العلاقة بين الفكرة الحرة والسلطة المقيدة. فالثقافة الحرة هي ثقافة العقل النقدي الفلسفي. الأمر الذي يجعل من المثقف الحقيقي حامل فكرة الحرية ومشرّعها الروحي. بمعنى انه يبدعها من خلال تأسيس النسبة الواقعية والعقلانية بين الماضي والمستقبل في مجرى معاناة بحثه الفردي عن حلول لإشكاليات المعاصرة. وتشكل هذه الحلول المتنوعة بمجموعها كينونة النخبة المبدعة، بوصفها حاملة روح المرحلة، أو أرواحها الفردية المتنوعة، ومن ثم حاملة منظومة الثقافة الفعلية. وفي هذا يكمن سر خلافها الخفي والعلني مع السلطة بوصفها قوة القيود المادية المتجسدة في عنف القوة القاهرة، وسطوة النص الجامد، وانعدام التأويل العقلي الحر. وإذا كان مظهرها العام والخاص عادة ما يبرز في عنف القوة القاهرة للسلطة، فلأنها التجسيد الأكثر خشونة للعنف والسطوة غير العقلانية. وهي صفات تنبع من طبيعة السلطة. فالسلطة منظومة القهر والجمود واللاعقلانية، لأنها تتمثل في أعماقها وآلية فعلها نفسية الغريزة ومكونات ما قبل العقل الثقافي. من هنا استفحال النفس الغضبية فيها مع كل ضعف أو مواجهة للمثقفين الأحرار. تماما بالقدر الذي يتمثل المثقف الحر في أعماقه وآلية فعله العقل الفلسفي النقدي، ومن ثم ينفي في إبداعه ومشاريعه، بما في ذلك أشدها طوباوية، حدود الجمود المتراكم في قهر السلطة وسطوة النصوص الجامدة وخمول الخيال. وذلك لأن منطق الثقافة الحقيقية هو إبداع الحق والحقيقة والعمل بموجبها. حيث يجعل هذا الترابط من الثقافة الحقيقية ملجأ المثقف الحقيقي، كما يجعل من المثقف الحقيقي حامل الثقافة الحقيقة. وهي معادلة تنتج في كل قراءة أصيلة وفردية لها نموذج "أنا الحق".

إن المستويات الثلاثة المشار إليها أعلاه هي طبقات التراكم التاريخي والمنطقي لإشكالية الأشباح والأرواح القائمة في علاقة السلطة والثقافة. وتكشف هذه الطبقات وتبرهن على

الحقيقة القائلة، بأن الثقافة الحرة لا تبدع غير سلطة الحقيقة. وهو إبداع يخيف السلطة (السياسية) ويثير غريزة الجاه فيها وحب الاستئثار وغيرة الأمامية. إنها أيضا تريد الاستئثار بها في الثقافة الحقيقية من قوة وسلطة، لكنها لا تدرك نوعية الخلاف بينهما. فالروح ليس كالجسد، والتاريخ ليس كالزمن، والمستقبل ليس كالماضي. فالسلطة من حيث تركيبتها وفاعليتها هي جسد الزمن الماضي، بينما الثقافة الحقيقة هي روح التاريخ والمستقبل. وفي هذا يكمن القدر المحتوم لاختلافهما الدائم وصراعهما المحتمل. من هنا كان تعايشهما وتلازمهما ودموية العلاقة بينهما، بما في ذلك في محاولات نفي وتذليل هذا التمايز والاختلاف.

ومن هذه المقدمات نستطيع القول، بأن السلطة الجيدة عادة ما تعي نفسها وتعمل بوصفها شبح الروح وليس الجسد، وشبح التاريخ وليس الزمن، وشبح المستقبل وليس الماضي. وحالما تريد الاستئثار بالاثنين معا، فإنها تفسد الاثنين معا. أما النتيجة الحتمية لهذا الفعل فهي استعادة فجة للعداوة والاستعداء والخراب والتخريب. كما أن الثقافة الحقيقية عادة ما تعي نفسها وتعمل بوصفها روح الأرواح المبدعة لمبدعيها، وأن سلطتها فيها وليس في أيدي أشباح عابرة. وبالتالي فإن قدرها المحتوم هو معاناة دائمة ودائبة من اجل تحرير العقل والضمير من سلطة الأشباح بشكل عام والسلطوية بشكل خاص. فالثقافة الحقيقة هي تاريخ المستقبل، وتاريخ التأسيس العقلاني الحر لفكرة الاحتمال والبدائل الإنسانية، وتاريخ دائم من وعي الذات.

*****

الفصل الأول

المثقف والسلطة— صراع الأبد وهرمونيا المستحيل

إن تلازم الثقافة الحقيقية والمثقف الحقيقي بقدر المعاناة الدائمة والدائبة هو الوجه الآخر لمساعيهما الجوهرية من اجل تحرير العقل والضمير من سلطة الأشباح بشكل عام والسلطة بشكل خاص. كما أنه التلازم الذي يصب من حيث المبدأ والغاية في اتجاه تأسيس مرجعية العقل الثقافي الحر، أي العقل الذي يحتوي بقدر واحد على قواعد المنطق المجرد وتمثل تجارب الأمة في كيفية حل إشكاليات وجودها التاريخي في مستوياته الطبيعية (الدولة والأمة) والماوراطبيعية (العقائد الكبرى والقيم). حيث تجد هذه المستويات انعكاسها بهذا الصدد فيما أسميته بأنماط البحث عن النسب المثلى لعلاقة الثقافة والمثقف بالسلطة في كل من النماذج الذهنية – الثقافية العامة، وتمظهرها التاريخي، وتحقيقها الفردي.

إذ تبرهن تجارب الأمم والثقافات الحية تبرهن على أن طريق العقل الفلسفي هو الوحيد القادر على رصف "الصراط المستقيم" بمكونات القوة والمتانة، كما انه الطريق القادر على جعل التراكم الثقافي منظومة حية في وعي الذات التاريخي. كما تبرهن التجارب التاريخية للأمم أيضا على أن السير في طريق العقل الفلسفي هو الفعل الأكثر درامية في فصل الانتقال التاريخي صوب منظومة العقل الثقافي. وبالتالي الأكثر تعقيدا من حيث تأسيسه النظري والعملي، وذلك لأنه يفترض انجاز النفي المنظومي لأنماط التفكير والذهنية السائدة والمفاهيم والقيم والأحكام والعادات والتقاليد. وفي مجرى هذا الانتقال تبرز بصورة حادة وجلية مختلف مظاهر ومستويات العلاقة الفعلية وإشكالاتها المتنوعة بين المثقف والسلطة.

إن المقدمة التي تجعل من طريق العقل الفلسفي طريق "الاستقامة" الفعلية في ميدان الثقافة، تقوم في قدرته على تمثل تجارب الأمم وإعادة إنتاجها من خلال رصفها في منظومة الرؤية النقدية والواقعية تجاه الإشكاليات التي تواجهها الدولة والأمة. بمعنى إعادة تكثيف تجارب التاريخ بمعاير المنطق. ومن ثم اختصار زمن التعلم الضروري وتمديد القدرة البشرية على الغوص في أعماق الماضي. إذ تقرّب هذ العملية المستقبل وتجعله في متناول الممارسة العملية مع كل خطوة كبرى في مجال توسيع وتدقيق منظومية الرؤية الثقافية. وفي هذا تكمن ضمانة توسع وترسخ الرؤية النقدية ومن ثم إضعاف وتذليل نفسية الرؤية الأسطورية واللاهوتية والتقليدية. وهي عملية تاريخية مديدة لكنها متواصلة تصنع بصورة موضوعية مقدمات وآلية إضعاف السلطة وتقوية الثقافة. وذلك لأنها تعمل من حيث المبدأ بآلية التراكم الثقافي. ومن خلاله تؤسس لقيمة المنظومة في وعي الذات التاريخي.

وشأن كل تأسيس لقيمة المنظومة لا يمكن صنعه بين ليلة وضحاها، وذلك لأنها عملية معقدة بفعل ارتباطها بالمنحى التاريخي لتطور الدولة والثقافة والأمة. وبما أن هذا المنحى عادة ما يتصف بالتعرج والالتواء في دروب الصعود والهبوط، والارتقاء والسقوط، والانتصار والهزائم، من هنا طابعه المركب في كيفية تأسيس منظومة وعي الذات. لكنه يبقى مع ذلك الطريق الوحيد والواقعي لصنع ما أسميته بالعقل الثقافي. كما انه الوحيد القادر على رسم معالم وحدود "الصراط المستقيم" في الوعي التاريخي القومي. إذ لا يعني "الصراط المستقيم" هنا سوى الصيغة الأكثر تجريدا ونموذجية للمفاهيم والقيم الجوهرية المتراكمة في مجرى التعرج التاريخي المذكور أعلاه. ومن ثم فهو احد النماذج المثالية للعقل الثقافي في رؤيته للماضي والمستقبل. كما أنه عقل تتجدد مهمته التاريخية مع كل تجدد للمرجعيات الثقافية الكبرى في العلم والعمل.

إن العقل الثقافي للأمة هو عملية تراكم يحدد قيمتها وفاعليتها وأثرها التاريخي، بما في ذلك بالنسبة لوعي الذات، كمية ونوعية منظوماتها المرجعية، أي كمية ونوعية المنظومات الفكرية ومستوى تمثلها للمرجعيات الثقافية للأمة. والمقصود بنوعية هذه المنظومات، ما إذا كانت يسير أغلبها من حيث التأسيس والكفاءة صوب تأسيس العقل النقدي الفلسفي أو اللاهوتي. والتجارب التاريخية للأمم، بما في ذلك تجاربنا (الأمة العربية) تبرهن على درامية هذه العملية. لكن تجاربنا القومية استطاعت إنجاز الانتقال التاريخي الأعقد من بنية ما قبل الدولة إلى الدولة، ومن المعشر إلى الأمة، ومن الثقافة الشفوية والحكمة العملية إلى حكمة المنظومات الفكرية، عبر إرساء أسس الفكرة الوحدانية وواحدية الثقافة المتسامية. كما نعثر عليه في تلك العملية التي رافقت انجاز المهمة الأولية الكبرى للانتقال بفكرة الدولة من السلطوية إلى الراشدية، وفكرة المعشر من القوم والعرق إلى الأمة الثقافية.

وفي مجرى هذه العملية التاريخية النموذجية والفريدة أيضا من نوعها في التاريخ العالمي استطاعت الأمة العربية الإسلامية في غضون قرون عديدة من معاناة حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة أن تنجز انتقالها التاريخي صوب منظومة العقل الثقافي. بمعنى انجاز الصيغة الأولية والضرورية لتأسيس العقل النقدي الفلسفي. وهو تغير وتجديد نوعي ارتبط بفكرة الإسلام الوحدانية، التي استطاعت تأسيس منظومة أصيلة في تعاملها مع إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة. وبالتالي أرست أسس جديدة لأنماط من التفكير، وصناعة ذهنية تناسبها لها مدارسها في مختلف ميادين الحياة والمعرفة، وبلورة مفاهيم وقيم توافقها، ومن ثم هذبت وشذبت الماضي وتقاليده من خلال رفعه إلى مصاف العلاقة الروحية بين السلف (الصالح) والخلف. وضمن هذا السياق

استطاعت الثقافة العربية الإسلامية أن تبدع منظوماتها ونماذجها الخاصة على مستوى العلم والعمل والأشخاص في تحديد طبيعة العلاقة الممكنة والواجبة بين المثقف والسلطة.

لقد أبدعت الثقافة العربية الإسلامية صيغا جديدة ومتنوعة للعلاقة المتبادلة بين المثقف والسلطة. وهي علاقة لا تخلو، كما هو الحال بالنسبة للثقافات الكونية، من تأثير نوعية الحضارة. من هنا ترابط التمايز الثقافي والانتماء الموحد لمرجعيات الحضارة الإسلامية. وضمن هذه العلاقة تبلورت مختلف نماذج المثقف الإسلامي. بمعنى إمكانية العثور فيها على نموذج المثقف الأديب، والمتكلم، والفقيه، والمتفلسف، والمتصوف، وغيرهم. وأترتبط هذا التمايز بنوعية وكمية المدارس المتخصصة. وفي نفس الوقت تجمعهم مرجعيات الانتماء الحضاري. وفي هذه الثنائية المبدعة تراكمت منظومات الفكر وفردانيات الإبداع. بمعنى إننا نقف أمام تجربة فريدة في التنوع المتجانس في وحدته. من هنا الاحتراف العميق والموسوعية، والتمايز الغريب والجمعية، بوصفه الانجاز الأكبر الذي كان يحدد أيضا علاقة المثقف بالسلطة والسلطة بالمثقف، بوصفها الصيغة العملية والحياتية لكيفية تحقيق وتجسيد القيم والمفاهيم التي أبدعتها الثقافة الإسلامية في مختلف ميادينها.

وبغض النظر عن وجود كل الصيغ المميزة للعلاقة المتبادلة بين السلطة والمثقف، إلا أنها كانت تتراكم أيضا في ميدان ما أسميته بالعقل الثقافي وإعادة إنتاجه. فهو الميدان الذي كانت تتجسد فيه مستويات النماذج الذهنية – الثقافية العامة، وتمظهرها التاريخي، وتحقيقها الفردي. وقد اختمرت هذه المستويات في إبداع المبدعين ونوعية اختصاصهم نماذج متنوعة لعلاقة المثقف بالسلطة. بمعنى إننا لا نستطيع العثور على نموذج موحد، لكنها كانت تسير في اتجاه تأسيس قيمة العلم والمعرفة المستقلة عن السلطة. وقد حكمت هذه النتيجة طبيعة العلاقة بينهما عبر إدراك العلاقة الواجبة بين السلطة والحقيقة! وعادة ما يؤدي هذا الإدراك بالمثقف الحقيقي إلى شفا الخلاف مع السلطة دون أن يعني ذلك ضرورة الخلاف معها، كما يوصله إلى ضرورة الهروب منها من اجل تقوية الإرادة والبقاء ضمن حيز اليقين الصادق. ومن هاتين الظاهرتين كانت تتراكم عظمة الإبداع الكوني للثقافة العربية الإسلامية ومثقفيها ومأساتهم الجميلة أيضا.

مما لا شك فيه، أن المأساة لا ضرورة لها بحد ذاتها، لكنها تبقى جزء من مصادر الإبداع الكبير. ولكي يبلغ الإبداع معناه العملي في نقل انجازات العقل الثقافي إلى عالم الدولة والسلطة، فانه يواجه بالضرورة مهمة ايقاف الصراع الدموي بين السلطة والمثقفن مع الاحتفاظ الدائم باختلافهما.

فالخلاف والاختلاف بين السلطة والمثقف يستمدان مقدماتهما من طبيعة التباين والاختلاف الملازمين لوجود السلطة والحقيقة. من هنا استحالة اندماجهما وتكاملهما المطلق. وسبب ذلك لا يقوم فقط في طبيعة التطور التاريخي والسياسي للمجتمعات والدول فقط، بل وفي خصوصية السلطة والحقيقة. فقوة السلطة نسبية بينما قوة الحقيقة مطلقة، وجبروت السلطة عرضة للزوال، بينما جبروت الحقيقة في تزايد، والسلطة عرضة للشيخوخة بينما الحقيقة حية ناظرة، والسلطة لا تعيش بدون قيود فيها ولها ومنها وبها، بينما الحقيقة لا تتقيد بغير منطقها الذاتي، والسلطة تعتاش على الجمود وتنمو فيه بينما الحقيقة تموت فيه وتخبو، والسلطة عادة ما تنهمك في صنع أوهام السيطرة بينما الحقيقة تحطم الأوهام وتصنع اليقين، وغاية السلطة السيطرة والقهر بينما غاية الحقيقة الحرية والإخلاص. وهو واقع عادة ما يثير "غيرة" السلطة في محاولاتها بلوغ قهر الحقيقة من اجل بلوغ التحكم التام والكامل في كل شيء! لكنها ممارسة تؤدي في الاغلب إلى التدمير الذاتي. فإذا كان المنطق في حالات عديدة هو "سبب المشاكل"، فإن فقدانه هو سبب الدمار والخراب.

غير أن ذلك لا يتلازم مع حتمية التناقض بين الحقيقة والسلطة. فالسلطة هي أيضا المقدمة التاريخية للحقيقة. وذلك لأنها أحد الشروط الضرورية للمدنية والحضارة. ففيها وحولها ومعها وبالضد منها تتجمع أساليب التأييد والمعارضة والرفض والتحدي والمواجهة والصراع الدامي، ومن ثم تساهم في بناء صرح الثقافة واتجاهاتها المتنوعة. أنها تساهم في تهذيب العقل والضمير، وبالتالي تفسح المجال لاحتكامهما الدائم أمام النفس والتاريخ. وفي مجرى هذه العملية تتبلور معالم الصراع الاجتماعي في مختلف أشكاله مستوياته، باعتباره أيضا صراع من اجل الحقيقة. بل أن السلطة نفسها كانت وما تزال تبحث في "براهين الحقائق وأدلتها" عن سند فكري دائم، وذلك لإدراكها بغريزة الجاه أهمية القوة القائمة في الحقيقة. وبالتالي، فإنها تسعى لكي تكون بقوتها، وأن تكون هي "الحقيقة" المعترف بها. وليس مصادفة ألا تبخل السلطة جهدها على مر الأزمان من صرف الأموال وزهق الأنفس لأجله. وفي هذا كان وما يزال يكمن سر الخلاف العميق بينهما.

وفي الإطار العام يمكننا القول، بان التاريخ لا يعرف سلطة بدون ثقافة خاصة بها، كما انه لا وجود لسلطة خارج ثقافتها. وكلاهما يظهران سوية ويتطوران أو يندثران في صراع مرير أو سأم مميت، أو وئام معقول أو تعايش مقبول. غير أن الشيء الوحيد الذي يبقى بمعزل عن هذه الصفات هو مستوى المعرفة واكتشافاتها وحقائقها. فقد اندثرت ثقافة السلطة في مصر القديمة مع اندثار سدنتها واضمحلال دولتها، بينما بقت اكتشافاتها وحقائقها في الأهرامات

والرسوم و"المخطوطات". والشيء نفسه يمكن قوله عن ثقافة وادي الرافدين. فقد ظلت ملحمة جلجامش ترفد عقائد الأديان وأساطير الأمم وخيالها لما فيها من مساغ لإدراك حقيقة الوجود ومعنى الثواب والعقاب وسر الحياة والخلود. وإذا كانت هذه الصيغة تبقى بيانية المظهر وخطابية الصيغة، فلأنها تعبّر عن شاعرية الحقيقة، القائمة في تجلياتها غير المتناهية عن تمثل وتمثيل التجانس التام والأجمل والأعمق في الإنسان والطبيعة وفيما بينهما أيضا.

غير أن هذه القضايا تظهر بوصفها جزء من عملية معرفية معقدة هي بدورها حلقة في سلسلة الوجود التاريخي للدولة ومؤسساتها. ومن خلالها تتبلور وتمر مختلف أشكال ومستويات الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري. ففي الوقت الذي تشكل الدولة، من الناحية التاريخية، القوة القادرة على إزالة حجب العتمة الكثيفة القائمة أمام حرية المعتقدات والأفكار، فإنها يمكن أن تكون أيضا هراوة القمع السافر. ومع ذلك تبقى الحرية التي توفر الدولة شروطها الأولية مقدمة ذاتية بالنسبة لإبداع الفكر الحر. وهي ظاهرة يمكن ملاحظتها في تواريخ كل الثقافات الكبرى.

فمن المعلوم أن لكل مرحلة تاريخية كبرى ثقافتها الخاصة، كما أن لكل منهما مثله النموذجية والمطلقة. والتاريخ اللاحق هو الذي يحقق مدى واقعية ومصداقية هذه المثل، بمعنى البرهان على مدى اقتراب أو ابتعاد "المطلق التاريخي" عن "المطلق المجرد". ومن خلال ذلك تتبين الأصالة من الزيف. وليس هذا التحقيق والبرهان والإبانة سوى النتاج المباشر وغير المباشر عن العملية الدائمة والمعقدة للوعي التاريخي الذي لا يمكن بدونه ترسخ وعي الذات الاجتماعي والسياسي. فهي العملية التي تتحكم بالإبداع التاريخي للأفراد والأمم بشكل عام وبإبداع المثقفين بشكل خاص. ومن ثم ليست حرية الإبداع الفعلية سوى قدرته على المشاركة الفعالة في تنظيم الرؤية الثقافية بالطريقة التي تخدم استمرار وحدة الحق والحقيقة. لهذا عادة ما تشق ثقافة الإبداع الحر طريقها بين تعرجات الوجود التاريخي للأمم بهيئة قوة ممثلة للصراط المستقيم وحاملة لواء الحق فيه. وليست الاستقامة هنا سوى تمثل الحقيقة كما هي، بمعنى استقامة مستعدة للالتواء مع تعرجات يصعب رسمها، لكنها تسير في نفس مسار البحث عن وحدة الحق والحقيقة. فهو المخزون الذي تتلألأ فيه مجوهرات الماضي والمستقبل. مع ما فيه من قدرة على تقديم مختلف صيغ ونماذج التأويل، بوصفها الرصيد الذي لا ينفد لما يمكن دعوته بتراث الحق. كما أنه المصدر الذي يرفد المعاصرة الذهنية وذهنية "المعاصرة" بالصور والرموز الضرورية لاستمرار الوعي الثقافي الأصيل. إلا انه في نفس الوقت مخزون تتلألأ فيه أيضا أصداف الماضي وحراشف المستقبل. بمعنى قدرته على تقديم مختلف صيغ ونماذج التأويل التي

عادة ما تشكل الرصيد الذي لا ينفذ لما يمكن دعوته بتراث التحزب الضيق. كما أنه المصدر الذي يرفد المعاصرة الذهنية وذهنية "المعاصرة" بالصور والرموز الضرورية لاستمرار الوعي الثقافي المزيف.

وفي كلتا الحالتين، ليست هذه الظاهرة حالة ثقافية محضة بل ووجودية تاريخية أيضا. وهو السبب الذي يفسر سرّ الانبعاث "المؤقت" لبعض تيارات ومدارس الماضي في ظل استمرار "التراث" ككل. وليس هذا الانبعاث "المفاجئ" و"الغريب" بين فترة وأخرى لهذا الجزء أو ذاك من تراث الماضي سوى الظل غير المرئي للرؤية العقائدية والحس الأيديولوجي، اللذين عادة ما يبحثان في الماضي عن نماذج مثلى وحلول واقعية عوضا عن النظر إليها باعتبارها تجارب لها قيمتها الجوهرية بالنسبة لشحذ وعي الذات النقدي. وعادة ما يؤدي هذا إلى تسطيح الوعي الاجتماعي والسياسي وإعدام أبعاده التاريخية النقدية. كما انه أحد الأسباب القوية الكامنة وراء ضعف وتشوه الوعي النظري العقلاني، أي كل ما يشكل مصدر ما أسميته باستمرار الوعي الثقافي المزيف.

في حين أن حقيقة التراث، بوصفه المخزون الذي تتلألأ فيه خزائن الماضي والمستقبل، تقوم في كونه الكيان الوحيد المتبقي من حطام الماضي، ومن ثم الكيان القادر على استثارة الذاكرة التاريخية وتوجيهها صوب إدراك الإشكاليات الفعلية الكبرى للمعاصرة. وفيما لو تجاوزنا المظهر البلاغي لهذه العبارة، فان مضمونها الفعلي يقوم في إبراز الحقيقة القائلة، بأن لكل تراث أصيل أسس استمراره الثقافي في تاريخ الأمم، ومن ثم استحالة استئصاله، بسبب أثره الجوهري والتلقائي في بناء مكونات وعي الذات الاجتماعي والقومي العام.

وهنا يجدر القول، بأن هذا الوعي الذاتي لا ينشأ فقط من خلال انحلاله في مجرى الفكر الحر الساعي لإعادة إنتاج ذاته بوصفه قوة حية، بل وفي بناء كينونة وجوده الأول. وفي هذه العملية المتفاعلة للوجود الثقافي وإدراك حقيقة النسبة وروحها الفعال في تعميق وترسيخ وعي الذات الثقافي تكمن القيمة "الخالدة" للتراث. ومن الممكن هنا الاستشهاد بالفكرة العميقة التي وضعها الشيخ البرنسي[1] في معرض مقارنته للصوفي بالقطب، عندما كتب يقول، بأن "النسبة

[1] هو الشيخ احمد البرنسي. الفاسي (٨٤٦-٨٩٩ للهجرة). وأطلق لقب زروق على عائلته لزرقة في عيون جده. محل ولادته مدينة فاس. وحصل فيها على علومه الأولية التقليدية من علوم القرآن والحديث الفقه. لكن اهتمامه الأولي بالتصوف لم يكن معزولا عن شخصية أبيه. ثم درس لاحقا في جامع القرويين. وأتقن أمهات الكتب في علوم الدين الأساسية. وتأثر بالطريقة الشاذلية، التيار الواسع الانتشار آنذاك في المغرب. غير أن تأثيره بالتصوف لم يكن محصورا بالشاذلية، بل تعداه إلى القادرية تحت تأثير احد شيوخها (احمد بن عقبة الحضرمي) إضافة إلى مختلف الطرق والمدارس. من هنا استقلاليته النسبية ضمن تاريخ التصوف، الذي يمكن رؤيته بوضوح في منهجه

عند تحققها تقتضي ظهور أثر الانتساب. فلذلك بقى ذكر الصالح أكثر من الفقيه. لأن الفقيه منسوب إلى صفة من صفات نفسه هي فهمه وفقهه المنقضي بانقضاء حسه، بينما الصالح منسوب إلى ربه. وكيف يموت من صحت نسبته للحي الذي لا يموت بلا علة من نفسه"؟! وفيما لو جرى انتزاع الصيغة اللاهوتية من هذه العبارة، فإن الفكرة جلية للغاية وعميقة إلى أبعد الحدود. لقد أراد القول، بأن الإبداع الحقيقي يفترض ظهور أثر الانتساب فيه، أي التحقق بحقيقة الإبداع. والإبداع الحق ليس فهما حسيا العابر لحدود التجارب الشخصية أيا كانت، بقدر ما هو تمثل وتمثيل الحق كما هو. والحق هو النسبة الدائمة الوجود في كل موجود. كما أنها النسبة التي لا تموت لأنها حقيقة وجود الأشياء كلها. لهذا لا تموت الحقيقة كما لا يموت من ينتسب إليها. وبالتالي فإن الصالح في الثقافة يقوم في الانتساب لحقائقها التاريخية الكبرى وإعادة تمثلها من جديد على نموذج الحي الذي لا يموت، أي على نموذج الحياة الحقيقية.

وقد وضع ذلك بالضرورة مهمة امتحان هذه الأفكار على محك التاريخ الثقافي العربي والإسلامي انطلاقا من أهميته النظرية والعملية. فالمعيار الأكثر واقعية وعقلانية لامتحان الأفكار أيا كانت تقوم في عرضها على تاريخ الثقافة الخاص، فهو الأسلوب الوحيد الفعلي لتحقيق وعي الذات في مختلف مستوياته. إضافة لما في هذا الامتحان من أهمية كبرى بالنسبة

التربوي والفكري. وهو منهج يمكن رؤية ملامحه الواضحة في كتبه الصوفية وبالأخص في كتاب (قواعد التصوف) و(عدة المريد الصادق). والأول يتمثل رؤيته المؤسسة لفكرة الاعتدال والجمع بين الشريعة والحقيقة في قواعد نظرية وعملية غاية في الاتساق والدقة. بحيث يمكن اعتبار هذا الكتاب الصغير نسبيا احد الأمثلة الراقية للاتساق والاعتدال. كما أنه أشهر كتبه. أما الثاني فانه يتمثل موقفه النقدي مما دعته تقاليد التصوف بالترهات الصوفية. وهو موقف يعكس شخصيته ومزاجها. فمن المعروف عن الشيخ احمد البرنسي. ولادته فقيرا وموته فقيرا. ومن ثم فإن شخصيته جزء من صيرورة الإرادة. لكنها كانت في الوقت نفسه ممزوجة بالخجل والرقة واللطف والروح المازحة. ومقابل ذلك كانت شخصيته تتصف بالمزاج العصبي والوجدان العالي. وسرعة الانفعال. ولازمته هذه الصفة كما يقال حتى بلغ الأربعين من العمر. ومهما يكن من آمر هذه الرقم، فإنه يعكس دون شك تأثير التقاليد الإسلامية في موقفها من تكامل الشخصية عند بلوغ الأربعين بوصفه عمر النبوة والحكمة. لقد وضعه كل ذلك في صراع مع الواقع والناس والتقاليد، وبالأخص مع جهلاء الفقهاء والقراء المداهنين ومحترفي اللباس الصوفي. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن استقلاله الفكري، بوصفها إدى الخصال المتأصلة فيه كما نعثر عليها منذ وقت مبكر من نموه الفكري والاجتماعي والروحي. إذ تنقل لنا الروايات التاريخية كيف انه تعرض للمضايقة منذ وقت مبكر. مما اضطره للرحيل والسفر من بلدته فاس. كما كان ذلك احد الأسباب الجوهرية وراء استقراره في مصراته (ليبيا). بمعنى أن الاستقرار بها لم يكن نتاج أسفاره. فالمعروف عنه انه لم يكن كثير السفر، لكنه مر بأغلب حواضر العالم العربي. وقد استجابت مصراته لمزاجه. من هنا استقراره فيها من عام ٨٨٦ حتى وفاته عام ٨٩٩ (١٤٩٣). والشيخ البرنسي. من المؤلفين المكثرين. إذ تنسب إليه حوالي ٨٠ كتابا ورسالة في مختلف جوانب العلوم التقليدية آنذاك. اغلبها في التصوف والشروح. ويطغي على هذه المؤلفات الجانب العملي. وهو سر معارضته الظاهرية لمؤلفات ابن عربي وابن سبعين وأمثالهم، انطلاقا من إشكالية العوام والخواص. بمعنى إدراكه صعوبة فهمها من جانب الأغلبية مع ما يترتب عليه من إشكاليات عديدة. لكنها تبقى في نهاية المطاف إشكالية الرؤية التقليدية التي لازمت مرحلة الانحطاط آنذاك والتي وجدت طريقها إلى نفسية وذهنية البرنسي أيضا رغم استقلاله الكبير وعمق تفكيره.

لتوظيفه الفعلي في العالم العربي المعاصر. بمعنى أن المهمة الأساسية من وراء ذلك تقوم في ضرورة استلهام الرؤية الذاتية للثقافة بالشكل الذي يجعلها قادرة على المساهمة في تعمير وعي الذات النقدي، وبالتالي العمل على ترسيخ أسس الرؤية الثقافية للإقرار بفكرة الاحتمال والبدائل العاملة ضمن معايير ومقاييس الإخلاص للحق والحقيقة.

لهذا سوف لن أتطرق بإسهاب إلى هذه الجوانب في ماضي وحاضر الثقافة العربية والإسلامية، بل اكتفي بتتبع نماذجها الكبرى من اجل وضعها أمام "امتحان" الواقع المعاصر وإشكالاته الفعلية عن علاقة السلطة بالمثقف وعن علاقة الحقيقة بالقوة، والفكر بالواقع وإشكالاته الكبرى.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ما أسعى إلى تأسيسه هنا هو مجرد رؤية ثقافية المحتوى من حيث عناصرها الأساسية، مهمتها التعبير عن الفكرة القائلة بأن لكل ثقافة تاريخية مقدماتها وآفاقها، ومثلها النسبية والمطلقة، وحقائقها الجزئية والكلية فيما يتعلق بمواقفها من النفس والآخرين والحاضر والمستقبل. ومن هذه الجوانب تتكون معايير حكم الثقافة ومقاييس فعلها ووعيها الذاتي. الأمر الذي يساعدنا أيضا على بلورة الأساليب القادرة على تحرير الوعي الاجتماعي والسياسي والأيديولوجي من خطر السقوط في أوحال التعصب والحزبية الضيقة ليرفعها إلى مصاف الرؤية السياسية والثقافية العقلانية. فتجارب الماضي تجاربنا، وفيها يمكن تتبع "مصير" الثقافة والمثقف والسلطة.

*****

الباب الثاني

الوحي والخلافة – معاناة النص والسلطة

إن علاقة السلطة والمثقف عادة ما تلازم الوجود التاريخي والسياسي للأمم، بوصفها إحدى معضلاته الكبرى. وبالتالي، فإن مقدماتها في المدنية ومظاهرها المتنوعة في حضارات الأمم. ونعثر فيها أيضا على إحدى صيغ ومستويات الرقي المعرفي والأخلاقي، بمعنى انها تحتوي بقدر واحد على مصادر الفخر والإعجاب والإدانة والشماتة. وبالتالي، فإنها تؤدي رغم كل تعرجات التاريخ إلى السير ضمن قواعد الحقيقة ومنطق الرقي الأخلاقي، مع ما يترتب عليه من تأسيس ثقافي لوحدتها المتناسقة. وبغض النظر عن الطابع المتناقض لهذه الوحدة، فإنها تسهم في إرساء أسس الصيرورة التاريخية للأنا الثقافية للأمة. وبالقدر الذي نعثر في مختلف النماذج الواقعية لعلاقة السلطة والمثقف على تاريخ وجودهما الفعلي، فإننا نكتشف فيها أيضا على إشكالية وجودها الطبيعي. فإذا كان التاريخ بالنسبة للمثقف هو بمعنى ما إشكالية السلطة، فإنه بالنسبة للسلطة إشكالية الثقافة. وفي هذه العلاقة المتناقضة ووحدتها الدائمة تتبرعم معالم الإبداع والتقليد، والنقد والتأييد، والبحث والتبرير في الثقافات الكبرى. ومنها تتكون كيانات الأمم وهوياتها الثقافية ومصائرها التاريخية.

إن إلقاء نظرة سريعة على تاريخ العلاقة بين المثقف والسلطة يكشف عن إشكالاتها الكبرى وامتدادها العريق. فهي جلية المظهر معقدة المضمون، وفيها تتكشف مختلف ألوان الخطوط المتعرجة لدهاليز الثقافة، ونوعية إبداعها، وقيمتها بالنسبة للماضي والحاضر، وأثرها بالنسبة لوعي الذات الفردي والاجتماعي، وأهميتها بالنسبة للإبداع الحر. كما أنها .العلاقة الأكثر مأساوية وإثارة. كما أنها المحك الفعلي لمستوى تهذيب الإخلاص للحقيقة. وما لم يجر إدراك حدود السلطة وعدم تناهي الحقيقة، فإن العلاقة تبقى إشكالية للطرفين ومصدرا لمآس لا تنتهي.

فالثقافة سلطة أيضا. لكنها من طراز خاص. كما أنها متنوعة المستويات والتأثير والمآثر. وإذا كانت الصيغة العامة لنماذجها "السيئة" تقوم في سيادة التقليد والجبن المقيد بالخضوع "الواعي" للقوة، فإن نقيضها المباشر يقوم في مختلف الصيغ الداعية للحق والحقيقة والعمل بموجبها.

وبغضّ النظر عن الصعوبة الملازمة لتثبيت دعائم هذه "السلطة"، إلا أن إدراك قيمتها الشاملة كان وما يزال يشكل "المثال" المؤثر والغاية المحركة لخيال وعقل المثقفين وضمائرهم. كما كانت وما تزال حافز المبدعين الذين عادة ما يواجهوا مصيرهم الفردي والتاريخي في أحضان الملوك أو سجونها، في تقريبهم من السلطة أو إبعادهم عنها. وفيها ومن خلالها تتكشف طبيعة

وتعقيد العلاقة الواقعية والمثالية بين المثقف والسلطة، وكذلك في طبيعة المواقف المتبادلة بين الحقيقة والسلطة.

فإذا كانت الجاهلية العربية تجهل صراع الفكر والسلطة (السياسية)، فإنها لم تجهل سلطان الكلمة وأهميتها بالنسبة للصراع. على العكس! فقد كانت هذه القضية من الأهمية والحساسية بحيث رفعت ثقافة العرب القديمة من شأن الكلمة إلى مصاف المقدس، كما نراه على سبيل المثال في أهمية الشعر وفاعليته في العقل والوجدان ومصير الأفراد والقبائل، وكذلك في عمق وقوة الكلمات المأثورة والحكم. ثم استمرارها في سحرية الكلمة والعبارة التي جعل منها القرآن في وقت لاحق آية كبرى (الهية ومقدسة)[1]، بعد أن ادخلها في أفلاك الأزل والأبد بحيث جعل منها مصدر الاشتقاق الدائم للتفسير والتأويل والتفقه.

ولم يكن ذلك معزولا في العصر الجاهلي عن تأثير سلطة الانتماء للقبيلة. فقد كانت الجاهلية تتطابق مع سلطة القيم القبلية والإخلاص لها. ومنهما كانت تتراكم في الأقوال والأعمال والصور والرموز معاني الانتماء، الذي كان يحدد بدوره السلطة الخفية التي تمحورت حولها ثقافة الجاهلية. لكنها لم تكن سلطة القهر والإجبار، بقدر ما كانت سلطة التجبر والانجرار وراء قوة الانتماء القبلي وشروط تأثيره في القول والعمل. فالجاهلية لم تعرف ثقافة السلطة السياسية (الدولتية)، ومن ثم لم يعرف الشاعر (مبدعها وصاحب أفكارها) من تناقض المواقف وانفصام الرؤية. لقد كان قوله فعله، وفعله قوله. من هنا كانت سلطة الحقيقة وحقيقة السلطة في تطابق

[1] إننا نقف هنا أمام وجهين مختلفين من حيث الوظيفة الفعلية للكلمة والعبارة. لكنهما يتمثلان أولا وقبل كل شيء تقاليد الذهنية العربية بهذا الصدد. فقد كانت العرب الوثنية "تعبد" الكلمة بطريقتها الخاصة بحيث نراها تجعل الكلمة الجميلة والعبارة الأخاذة سحرا. ووضعت هذا الموقف المباشر في منظومة الإبداع الفاعل في سرّ السحر المجهول لمصدر الكلمة وكيفية تناسقها الجميل في العبارة. من هنا فكرة شيطان الشعر. تماما كما جعلت من وادي عبقر (للجن والشياطين) مصدر العبقرية. وهي فكرة لها جذورها في قوة الاندهاش التي تثيرها الكلمة الساحرة في العقل والضمير. فالعبقرية جنون أيضا. والجنون فنون (أي متنوع الصور والأشكال والمستويات). إذ لم تعن كلمة شيطان الشعر هنا سوى قوته غير العادية، أي الما فوق طبيعية. ومن ثم ليس الشيطان هنا سوى تيار الوجدان العارم، شأن سيول الأمطار في جزيرة العرب ووديانها. وهي سيول تجري أيضا في دماء الصراع الحامي وشدة الأفراح المحطمة لرتابة العادة. ومن خلالهما تراكمت فكرة الخروج على المألوف. فالخروج على المألوف مقدمة المعجزة، كما ستتوصل إليه تقاليد الكلام الإسلامي في وقت لاحق. وسوف يجري وضع هذه الفكرة في تقييم عبارة القرآن بوصفها "آية" وليس شعرا. ولم يكن مقصود المعارضة بين الشعر والآية هنا سوى معارضة الهوى بالوحي، والظن باليقين. فقد ادخل هذا الفارق الجوهري على سحرية العبارة، من خلال إرجاعها الى الله باعتباره العقل الكليّ والحكمة المطلقة، على عكس قوة العبارة القديمة باعتبارها هوى عارما وجنونا شيطانيا. وحالما جرى تذليل هذه الخلاف بعد سيادة واستتباب الفكرة الإسلامية في الموقف من مختلف مظاهر الوجود، حينذاك أصبح من الممكن قبول تراث القدماء "الجاهلي" بمعايير جديدة قادرة على دمجه في منظومة القيم الإسلامية ومفاهيمها الكلية. من هنا القبول بعبارة الحديث (النبوي) القائلة (إن من البيان لسحرا). بمعنى بلوغ حالة التوليف الثقافي لتقاليد البلاغة العربية وقيمتها بالنسبة للذهنية المجردة وذوقها الجمالي المسحور بقوة الكلمة الجميلة وبلاغتها الآسرة.

تام مع شعور الانتماء للذات. والذات هي القبيلة. من هنا الإخلاص لها في كل شيء. ومن هنا أيضا قيمة إبداعهم العظيم في الشعر والقول المأثور. لكنه إخلاص لا يخلص للحق المجرد، بل للحق الجزئي القبلي الضيق. من هنا قوة اللسان والبيان. وذلك لأن منطق لسانه وسحر بيانه يقوم في مدح النفس وهجاء الأعداء. وقد كان هذا المنطق يتطابق أحيانا مع الحقيقة ويخالفها في أحيان أخرى. من هنا جاهليته، بمعنى جهله الحقيقة المجردة والحق والمجرد. وهي نتيجة حددها انتصار الإسلام وانبساط سيطرته شبه التامة على كينونة العرب التاريخية وصيرورتهم الثقافية الجديدة[1]. بمعنى نقلهم من لغة البيان في التعامل مع النفس والآخرين إلى لغة الإيمان بالمقدس، أي المتسامي في الصورة والمعنى. وهو انتقال نقل علاقة أشياخهم وشعرائهم وأبطالهم (مثقفيهم) تجاه سلطة القبيلة والعرف والتقليد والحق الجاهلي إلى مصاف ساهمت في تأسيس رؤية وأسلوب جديدين في علاقة المثقف والسلطة. أما الاسس الجديدة لهذه العلاقة فقد وضعها الوحي النبوي لمحمد عبر تكوين ما يمكن دعوته بمرجعية القرآن ومبدأ الثقافة والبيان.

[1] إنني استعمل هذا المصطلح بمعنى بسط وانتشار السيادة الإسلامية (الظاهرية) وانبساطها، أي ارتياحها الروحي وانتعاشها الباطني. بعبارة أخرى انه يحتوي على وحدة الظاهر والباطن التاريخية الثقافية. فقد تمثلت هذه الوحدة مرجعية التوحيد الإسلامي. ووجدت تعبيرها وانعكاسها التاريخي المتراكم في تجارب الأمة الجديدة من خلال صيرورة الثقافة وكينونتها الكونية (العالمية)، بوصفها ثقافة شاملة لها مرجعياتها الخاصة والأصيلة.

الفصل الأول

القرآن ومبدأ الثقافة والبيان

قد يكون الزمن هو الوحيد القادر على أن يطوي في تياره كل ما هو عرضة للموت والزوال، لكنه يرمي لنا في نفس الوقت كل أشكال الممكنات والمفاجئات. فهو ليس فقط ما يظمئنا بل وما يروي عطشنا، ويمرض السليم بيننا ويشفي العليل منا، ويخمد الآلام ويثيرها فينا، ويسعدنا ويشقينا ويفرحنا ويبكينا ويقسو علينا ويواسينا. كما أنه سارق الذاكرة وحاميها، وصارفها وخازنها.

لكننا عادة ما ننسى ونتناسى لكي تكون ذكرياتنا وذاكرتنا اشد حدة في تناول ما هو مستعد للحياة والبقاء والديمومة والصفاء. عندها سيكون بإمكاننا تجريد الأحداث الجسام عبر تحويلها إلى مآثر نقية. حينئذ يكون بإمكاننا النظر إليها على أنها جزء من ماضينا وتجارب أممنا. بل ونذهب ابعد من ذلك لكي نرى فيها صورة من صور التنقية الضرورية للروح. حينذاك يصبح رفع هذه المآثر إلى مصاف القدر، الصيغة الأكثر "منطقية" لرؤية مسار التاريخ وما فيه. عندها يكون بإمكاننا رؤية "حقيقة" مسارها كما لو أنها حتما وقدرا لابد منه. وحالما نرتقي إلى هذا المستوى من التجريد يصبح من "الطبيعي" أن نجعل منها لغزا محيرا أو سرا معقولا بمقدار ما فينا من قدرة على التأويل. آنذاك تصبح الفكرة والتاريخ شيئا واحدا. فالتأويل هو ملك المقدس وملكوته، كما أنه جبروت الرغبة الإنسانية في تكثيف ما تراه غاية الوجود والتاريخ. وحالما يجري تمثل هذه الحالة يتحول الزمن المفني لوجود الأشياء إلى باني الأشياء جميعها، كما يصبح المبرد الذي يسنّ حديد العمر صانع نشارة المرآة الجديدة التي نتأمل فيها حاضرنا ومستقبلنا.

وحالما تحول القرآن إلى الكتاب المقروء ليلا ونهارا في المساجد والمقاهي، والبيوت والشوارع، والمآتم والأعراس، والهجوم والفرار، والانتصار والهزيمة، فإنه يكون بذلك قد اختزل حقيقة العذاب الذي عانى منه محمد وأرهق روحه وعقله وجسده قبل أن يصبح معجزة. وهو "عذاب" التحدي المميز للشخصيات الكبرى. بحيث جعله يواجه الأبعاد الكونية له في سماع التأنيب والمؤاساة في الآية القائلة له "ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى"[1]. فكل شيء يبرهن على أن قدر الشقاء والعذاب على قدر المواجهة وحجم ما تتحداه وتقدمه من بدائل. وقد كان التحدي الأول لمحمد يقوم في مواجهة ذاته المتسامية بهيئة تحد لقراءة ما لا يعرفه، بوصفه الدرس الذي تلقنه للمرة الأولى في مواجهة من ينطق لنا الحروف ويعلمنا قراءتها. وواجه محمد هذه الحالة للمرة الأولى في غار حراء. لكنه تهجي للحروف، وتعلم لقراءة من نوعين ومستويين آخرين.

---

[1] القرآن: سورة طه، الآية٢.

فالمشهور والمعلوم والمسجل في القرآن أيضا عن حادثة اللقاء الأول بين محمد والملاك (جبرائيل) في غار حراء هو حالة الهلع والاندهاش، التي تحولت إلى "غيبوبة" التوجس الذاتي عما إذا كان ذلك حلما من أحلام اليقظة، أو صورة من صور الجن والجنون، أو طيفا من أطياف الخيال، أو لقاءا ربانيا سوف يرفع محمد من مجرد "رجل أمين" من رجال قريش إلى نبي مرسل للعالمين. وسوف تتهمه الأعراب والعرب جميعا بهذه الصور، وبالأخص حالما اخذوا بوصف أقواله وأفعاله بالجنون والخيال المريض والكذب والأساطير، أي بكل تلك الصفات التي عادة ما توصف بها الرجال العظام حال تحديهم للتحجر الذهني والتقاليد اليابسة لأقوامهم وأممهم.

وقد واجه محمد هذه الاتهامات المرة والمريرة بادئ الأمر بذاته ولذاته قبل أن يواجهها من جانب الآخرين. وحالما جرى تذليل عقدة الخوف والشك من صدمة اللقاء الأول بملاك "الغيب" تحول الخوف إلى شجاعة، والشك إلى يقين، واللقاء الأول إلى بداية أزلية، والكلام إلى وحي، والتساؤل إلى إجابة. لقد انقلبت الأمور كلها رأسا على عقب، بمعنى أنها أخذت تسير، شأن كل تيار جارف من الهيجان والعنفوان والتعرج، إلى حالة الهدوء والسكينة والاستقامة. وقد تكون هذه العملية الأكثر تعقيدا بالنسبة للبصر والبصيرة والعقل والفؤاد في مسعاهم الدائم للبحث عن توافق في الرؤية يرتقي إلى مستوى التوفيق في العمل.

فالإجابة البريئة في عبارته القائلة، بأنه "ليس بقارئ" والممتلئة بتساؤل اغرب مما في طلب الوحي إياه (بأن "يقرأ") كانت في جوهرها تعبيرا عن حالة الاندهاش والحيرة المعرفية التي ترفع عظماء الرجال إلى مصاف الإحساس العميق بحدّة الهلع المتسامي. من هنا وقعها الشديد في أذنه وروحه للدرجة التي تحولت كلمة واحدة إلى عنوان الوحي كله. وكان بالإمكان أن تكون كلمات أخرى تحل محلها وتبقى الحقيقة هي ذاتها. إلا أن مصيرها التاريخي سوف يكون شيئا آخر. لقد شاءت الصدفة أن تصير حقيقة، وأن تصير الحقيقة صدفة. وهو لقاء نادر التكرار، لكنه يشكل على الدوام سرّ الإبداع التاريخي العظيم، أي الإبداع الأكثر خفاء بسبب جلاءه التام. من هنا استعداده للتأويل غير المتناهي.

فقد كان الصدى الأول للوحي الذاتي يقوم في مطالبته إياه بان يقرأ. وهي العبارة التي ابتدأ بها قرآن محمد التاريخي ليتحول لاحقا إلى قرآن الكلمة الأزلية وعنوان الفكرة الأبدية. إلا أن هذه الدورة المرفوعة إلى مصاف المطلق لم تكن في بدايتها أكثر من معاناة الإرادة المتسامية في مسعاها لإدراك حقيقة المجهول. ونعثر على هذه المعاناة في العبارة المقتضبة للآيات التي تطالبه بكلمات:{اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. أقرأ وربك الأكرم. الذي علم

بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم. كلا إن الإنسان ليطغى. إن رآه استغنى... كلا لا تطعه واسجد واقترب}[1].

إننا نقف أمام مطالبة بالقراءة أرهقت كيانه الجسدي، لكنها صنعت في الوقت نفسه كينونته الروحية. وذلك لأنها لم تكن من حيث حقيقتها التاريخية والماورائية سوى سر القراءة الأبدية للحقائق الخالدة. وشأن كل قراءة أولية تفترض تعلم تهجي حروفها. من هنا ينبغي فهم إجابته بأنه ليس بقارئ، على أنه لم يتعلم قبل ذلك تهجي حروف الوجود بالشكل الذي يمكنّه من تجاوز حدود وجوده الطبيعي الذي صنعته تقاليد العرب الوثنية. فقد طالبه ملاكه الروحي بأن يقرأ حقائق الوجود الأولى، التي تقول بأن هناك غاية سامية في الوجود ينبغي أن تكون للمرء ربا، وأنه ككل كيان مخلوق عرضة للزوال، وأن الإنسان لا يختلف عن كل موجود، وأنه{خلق من علق}[2]، بينما حقيقته صيرورة تفترض تعلمه هذه الحقائق، التي تعادل بدورها ما يكتسبه الإنسان في مجرى كشفه للمجهول. ومن ثم يفترض تعلم هذه الحقيقة محاربة الطغيان أيا كان نوعه، واستكمالها بتعلم نطق اللسان والجنان المعارض، بوصفه اقترابا من الله (الحق).

لقد واجه هنا محمد للمرة الأولى الصوت الروحي في أعماقه، الذي كشف له وهو في ظلمة حراء، أسرار الوجود والحياة. فأسرار الوجود الكبرى هي عناصر أولية بسيطة، وإن سر الطغيان في المال والغنى، وإن الموقف الحياتي الحق يفترض الاعتراض والانتفاض، كما أن استمراره هو سجود دائم أمام الحق واقتراب دائم منه. ولم تكن هذه الحقائق مجهولة على العرب، لكنها كانت مجرد أمور معلومة وليست مبادئ معقولة وعملية. وهو واقع يعادل الجهل بها. وهي فكرة تضمنتها الآية المذكورة أعلاه عندما أشارت إلى أن الله علم الإنسان ما لم يعلم. لكنه حالما يستغني فانه يستغني عن حقيقة العلم. وهو إدراك صدح في أعماق محمد عند أول مواجهة له بملاك المطلق الأخلاقي، الذي طالبه بالاعتراض والانتفاض على حالة الخروج الجاهل عن صراط الإدراك الضروري لحقائق الوجود. لقد طالبه بقراءة الحقيقة بنفس القدر الذي طالبه بحقيقة القراءة. وهي وحدة تستفز العقل والقلب والضمير وتوحدهم في إرادة فاعلة بعد أن تهدأ في يقين ذاتي. لهذا لم يجب محمد حالما سمع النداء للمرة الأولى بكلمة "علمني!"، شأن كل رجل بلغ الأربعين عاما من أعوام العرب العصيبة من حروب وتجارة وتنقل. على العكس لقد جاءت ردود فعله مغايرة للطلب! بحيث كانت اقرب ما تكون إلى رد فعل تلميذ مبتدئ، حصل على تعبيره النموذجي في (سورة المدثر). فقد ارتعد محمد وانهارت فرائصه شأن كل كيان مرهف

[1] القرآن: سورة العلق، الآية ١ – ٩.
[2] القرآن: سورة العلق، الآية ٢.

الإحساس، حال وقوع الكلمات على أوتار روحه المتوترة في بحثها عن سكينة مثلى. لقد هلع محمد من صدى ظلمات حراء الحائرة في أعماقه. وعندما لاذ بالفرار من سماع النداء، فإنه وجد ملاذه في البحث عن غطاء جديد يقيه وقع نور الاكتشاف المحير للبصر والبصيرة. لهذا طالب خديجة بأن تغطيه بكلمات "دثريني! دثريني!". وسوف تصدح هذه الكلمة في سماعه بالآية {يا أيها المدثر!}[1]. وهنا للمرة الأولى تحولت المعاناة المنطوقة في الكلمة إلى وحي. وهو تحول اقرب ما يكون إلى رجع الصدى الروحي في العقل والوجدان، كما نراه جليا في الدعوة {يا أيها المدثر! قم فأنذر! وربك فكبر}[2]..

إننا نقف هنا للمرة الأولى أمام انعطاف تاريخي هائل في عقل محمد ووجدانه. وهو انعطاف صنع منهما سبيكة حية يمكن وضعها بعبارة "القراءة المعقولة بمنطق الوجود، والروح المهموم بإرادة العمل". ذلك يعني انه اخذ يتعامل مع كل ما يواجه إرادته المهمومة بمبادئ الدعوة الجديدة ومنطق قراءتها الخاص. فعندما قال أبو لهب عنه "تبت يدا محمد" فإن الآية ردت عليه بعبارة {تبت يدا أبي لهب وتبّ. ما أغنى عنه ماله وما كسب. سيصلى نارا ذات لهب}[3]. وعندما عيرّه العاص بن وائل بالأبتر، رد القرآن {إنا أعطيناك الكوثر. فصلّ لربك وأنحر. إن شانئك هو الأبتر}[4]. وعندما همزه ولمزه من كان مستقويا بما لديه من المال والجاه جاء الرد {ويل لكل همزة ولمزة. الذي جمع مالا وعدده. يحسب أن ماله أخلده. كلا لينبذن في الحطمة}[5]. وعندما وجد انعدام البال تجاه اليتيم، نسمعه يقول {أرأيت من يكذب بالدين. فذلك الذي يدع اليتيم}[6]. وعندما وجد قومه لا يهتمون إلا بالتكاثر (الحيواني والثروة) رد قائلا {ألهتكم التكاثر. حتى زرتم المقابر. كلا سوف تعلمون}[7]. مما جعل من الأحداث والشخصيات والمواقف والمجريات والهواجس والنوايا والكلمة المعلنة والمستترة، جزء من قراءة ذاتية أشبه ما تكون بقراءة النفس.

بعبارة أخرى، إن شخصية محمد الآخذة بالتبلور في مجرى اختبارها على مهمات النبوة، قد جعلت من كل ما يواجهه جزيئة في فلك الربوبية المترقبة بعيونها الساهرة كل ما فيه، بما في ذلك أدق خلجاته وهواجسه وعواطفه. من هنا محاسبتها إياه، وتوبيخه وتوجيهه، وتعقب نواياه

---

[1] القرآن: سورة المدثر، الآية ١.
[2] القرآن: سورة المدثر، الآية١-٣.
[3] القرآن: سورة المسد، الآية ١-٣.
[4] القرآن: سورة الكوثر، الآية١-٣.
[5] القرآن: سورة الهمزة، الآية ٣-٤.
[6] القرآن: سورة الماعون، الآية١-٢.
[7] القرآن: سورة التكاثر، الآية١-٤.

وتعنيفه، وتهدئته ومواساته. فعندما ضاق ذرعا من سلوك قريش فانه أصيب بخيبة أمل وشكوك فيما بدا له للوهلة الأولى ملاكا يعلمه قراءة الحقيقة التي تجعل الأقربون إليه اقرب بمعاني الروح والجسد والفكر. إلا أن التعنت القرشي المتربي بنفسية التجارة ومهارة المراوغة المكية قد أغلق عليه نوافذ الأبعاد السحيقة والبعيدة لأشعة الخلاص. وقد وصل به الأمر حدا من شعور اليأس نجد انعكاسه في التوبيخ العنيف القائل {ألم نشرح لك صدرك! ووضعنا عنك وزرك! الذي انقض ظهرك!}[1]. لقد قال له وحيه الذاتي أو قراءة التحدي الهائل بعيون الإرادة المتنورة بماضيه، بأن كل ما كان هو جزء من إمكان طفيف فيما لو نظر إليه بعيون الأمل القائم في إمكانية التغيير. لاسيما وان الحقيقة المكملة لهذا التعنيف تقول أيضا، بأن {مع العسر يسر}[2]. وأرجعه هذا التوبيخ، شأن كل قراءة إرادية للنفس، إلى مجرى التحدي العام. لكنها لم تكن الحالة الوحيدة والنهائية، وإلا لتحولت النبوة، بوصفها المهمة الكبرى لإعادة بناء الوجود، إلى مجرد نزهة صغيرة.

فالنبوة التي أججت في أعمق أعماقه نفسية وذهنية التحدي الشامل بحيث جعلته يرفض قبول كل شيء بما في ذلك الشمس والقمر ما لم يتمم الأمر، هي الوجه الآخر للسريرة المتوهجة والوجدان المرهف اللذين ميزا شخصية محمد طوال حياته. ونعثر على هذه الحالة في أوائل السور المكية عندما كانت تعتريه مشاعر العزلة القاتلة من جحود الوثنية واستهزائها المرعب به وبما يقول. كما انها الحالة التي كانت تقضّ مضجعه نهارا وليلا وأوقات الضحى والنهار وقبيل المغيب. باختصار في كل انعطاف الظل، كما لو أنها معاناة ظله أيضا. فنرى القرآن يقسم له {والضحى. والليل إذا سجى. ما ودعك ربك وما قلى}[3]، أي أن مواجهتك لحالك ليس إهمالا لك، بقدر ما هو مصيرك الخاص. فالله لم يودعك ولم يبغضك.

لقد تحسس محمد حاله كما لو أنه مبغض من جانب إلهه! وفيها تنعكس حالة معبرة عن حدة البغض التي جابهته بها قريش، بحيث احتجبت عنه علاقة "الروح الأمين". وبدت له القضية كما لو أنها بغضاء شاملة. إلا أنها الحالة التي أرجعته أيضا إلى مجراه الطبيعي لكي يكتشف في ماضيه مستقبل الأمل النابع من تأمل حقيقة الانقلاب الهائل في صيرورته الجديدة. فقد خاطبه وحيه قائلا لم الشك في الآخرة؟! أليس هي أفضل من الأولى؟! و{لسوف يعطيك ربك

---

[1] القرآن: سورة الشرح، الآية ١-٣.
[2] القرآن: سورة الشرح، الآية ٥-٦.
[3] القرآن: سورة الضحى، الآية١-٤.

فترضى}[1]. وقد تقاسمت مراحل حياته الكبرى هذا العطاء، كما صورها الوحي في استفساراته وإجابته إياه {ألم يجدك يتيما فآوى؟! ووجدك ضالا فهدى؟! ووجدك عائلا فأغنى؟!}[2].

لقد قال له وحيه الذاتي، بأنك قد مررت بكل أصناف الحياة من أدناها إلى أرقاها. كما سوف نكفيك إياها في كل شيء. لكنها كفاية لا يمكن فهم حقيقتها خارج إرادة التحدي الكبرى التي ميزت محمد حالما أبدعت ذاته شخصية الوحي في أعماقه بوصفها ذاته المتلونة في أفعال الممكنات. وحالما تبلغ الإرادة مستواها التام، بمعنى تحولها من هاجس ونية وإدراك إلى تأمل فاعل، وعقل فعال، وحدس يصرخ في الكلمة والعبارة عن قدرته على مواجهة كل شيء باسم الحق، حينذاك يصبح الرفض والتحدي شعار المواجهة الأولى لكل ما يعترض مسار قدميه وحركة يديه وتأمل عقله وتذوق مزاجه وخلجات روحه الأخلاقي. وليس غريبا أن نرى تكرار لفظ "لا" و"كلا" وشيوعهما في الآيات المكية الأولى. مثل أن يواجه حالة الأيتام بقوله {كلا بل لا تكرمون اليتيم}[3]. وأن يحدد طبيعة الانقلاب القذر في طبع الإنسان حالما يستغني بقوله {كلا إن الإنسان ليطغى إن رآه استغنى}[4]، أو أن يواجه وهم الخلود بالثروة كما في قوله {يحسب أن ماله أخلده. كلا لينبذن في الحطمة}[5]. وأن ينفي سخف الفكرة البدائية عند من ألهاه التكاثر البهيمي كما في قوله {كلا سوف تعلمون. ثم كلا سوف تعلمون. كلا لو تعلمون علم اليقين}[6]. وأن يؤكد على أن الخلاف حول ما يدعو إليه أمر زائل بسبب حقيقة ما يسعى إليه كما في قوله{النبأ الذي هم فيه مختلفون. كلا سيعلمون}[7]. فهي "لاءات" صنعته وصنعها بوصفها الحركة الحية المعبرة عن وحدة المعارضة والتحدي.

فالاعتراض الحق عادة ما يوصل المرء إلى التحدي العملي والمواجهة الفعلية. ونعثر على هذا الانتقال من الاعتراض على الأمور الجزئية والخفية إلى مواجهة الآخرين بالرؤية الكونية في صرخاته الشديدة:{يا أيها الكافرون! لا اعبد ما تعبدون! ولا أنا عابد ما عبدتم! لكم دينكم ولي ديني}[8]. وتوجت هذه الفكرة سلسلة الرفض والتحدي، ووضعت الحد الفاصل بين المؤمن والكافر، أو الأنا والآخر بوصفها تحديا للنفس أولا وقبل كل شيء. وشأن كل معارضة وتحد

[1] القرآن: سورة الضحى، الآية ٥.
[2] القرآن: سورة الضحى، الآية ٦.
[3] القرآن: سورة الفجر، الآية ١٧.
[4] القرآن: سورة العلق، الآية ٧.
[5] القرآن: سورة الهمزة، الآية ٤.
[6] القرآن: سورة التكاثر، الآية ٥.
[7] القرآن: سورة النبأ، الآية ٢-٣.
[8] القرآن: سورة الكافرون، الآية ١-٦.

شامل لابد وان يصنعان روح المجاهدة. ونعثر في هذه الفكرة على بداية ما يمكن دعوته بالتكامل الذاتي لمحمد بوصفه نبيا عمليا، كما هو جلي في مخاطبته الذاتية:{فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا}[1]. وهو جهاد تمثل مضامين المعارضة والتحدي.

وشأن كل تحد ومعارضة عنيدين كانا مصدر المعاناة الجديد للنبي محمد. وذلك لأن أصل المعاناة الفردية الكبرى عادة ما يتغذى ويتقوى من المعارضة والتحدي الكبيرين. وقد كان ميدانها ردود وصدود العرب الوثنيين. فقد عيرّوه بكل ما أوتوا به من إمكانية. ولم يتركوا شيئا مهما كان عاديا وطبيعيا إلا ووجدوا فيه ثغرة للتشفي والاستهزاء والسخرية. فقد عيروه بالأبتر، وكان الرد {إن شانئك هو الأبتر}[2]. وطغوا في تكذيب كل ما يقوله، فجاء الرد:{والشمس وضحاها. والقمر إذا تلاها. كذبت ثمود بطغواها}[3]. وجعلوا من أحاديثه موضوعا للاستغراب والضحك، فجاء الرد:{أفمن هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولا تبكون}[4]. وجاهدوا من اجل جعل القرآن مادة للاستهزاء والسخرية {وإذا علم من آياتنا شيئا اتخذوها هزءا}[5]. وعملوا على إبعاد الناس عنه، وتعمدوا عدم الاستماع كما في قولهم {لا تسمعوا لهذا القرآن}[6]. ودعوا الناس الى هجرانه العلني كما نراها في الكلمات {إذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كأن لم يسمعها، كأن في أذنيه وقرا}[7]. بل نراهم يسعون إلى جعل اللغو فيه من اجل التشويش عليه وعلى أتباعه شعارا للعمل كما في قولهم{والغوا فيه لعلكم تغلبون}[8].

واعتبروه رجلا مخدوعا في وحيه من خلال التوكيد على أصابته بالسحر وكونه مسحورا، بل ووصفوه بالاسم كما في الآية {إن محمدا الا رجلا مسحورا}[9]. وعندما كان يكرر أقواله وأحاديثه، فإنهم يشعرون بالسأم منها لأنها تكرار، وأنهم قد استمعوا إليها مرارا كما في قوله{وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا}. بل وصل بهم الأمر إلى أن خاطبه وحيه مرة قائلا:{ولو أنزلنا عليك كتاب في قرطاس فلمسوا بأيديهم لقال الذين كفروا "إن هذا إلا سحر مبين"}[10]. والنتيجة كانت على الدوام واحدة – صدود دائمة وأوصاف متنوعة تجعل من كل ما

---

[1] القرآن: سورة الفرقان، الآية ٥٢.
[2] القرآن: سورة الكوثر، الآية ٣.
[3] القرآن: سورة الشمس، الآية ١-٢، ١١.
[4] القرآن: سورة النجم، الآية ٥٩-٦٠.
[5] القرآن: سورة لقمان، الآية ٦.
[6] القرآن: سورة فصلت، الآية ٢٦.
[7] القرآن: سورة لقمان، الآية ٧.
[8] القرآن: سورة فصلت، الآية ٢٦.
[9] القرآن: سورة الفرقان، الآية ٨.
[10] القرآن: سورة الانعام، الآية ٧.

جاء به النبي محمد كذبا وخداعا وزورا وبهتانا وسحرا وجنونا. وقد سجل الوحي هذه المواقف بكلمات تقول {وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا أفك قديم}[1]. من هنا تقريرهم الصارم: {لن نؤمن بهذا القرآن، ولا بالذي بين يديه}[2].

لقد واجهته العرب الوثنية بمعارضة بدائية يقوم فحواها في انه{لو كان خيرا ما سبقونا إليه}. واستكملوا ذلك باستغرابهم الطبيعي والمحكوم بمعايير الجسد كما في قولهم:{أيتنزل عليه الذكر من بيننا؟}[3]. فقد كانوا يرونه كل يوم شأنه شأنهم، فمن أين هذا الاختصاص "الإلهي" كما في قولهم {ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل ما تأكلون ويشرب ما تشربون. إن هو إلا رجل افترى على الله كذبا}. من هنا مطالبتهم إياه بإنزال ملك عليهم كما في قوله {وقالوا لولا انزل عليه ملك}. ولم يكن ذلك معزولا عما يمكن دعوته بالرد الطبيعي للرؤية الطبيعية العادية والبدائية. بمعنى وقوفها عن حدود الملموس من اجل الاقتناع بفكرة المجرد. وبغض النظر عن الطابع الواقعي لهذه الفارقة، إلا أن مضمونها الفعلي وتأثيرها الوجداني يقوم في كونها جزء من نتاج المواجهة والتحدي المتبادل الذي لا يرضخ ما فيه إلا باليقين التام. الوثنية تطالبه بيقين ارضي وملموس، وهو يطالبهم بيقين الإيمان. فقد استغربت الوثنية كيف انه {جعل الآلهة إلها واحدا؟ إن هذا لشيء عجاب! ما سمعنا هذا في الملة الآخرة. إن هذا إلا اختلاق}[4]. ووجدوا في فكرته عن المعاد والثواب غرابة لا يمكن عقلها كما في قوله {وقال الذين كفروا "هل نحدثكم عن رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد}[5]. و{يقولون إنا لمردودون في الحافرة. إذا كنا عظاما نخرة. قالوا إذا تلك لكرة خاسرة}. بينما كانت الردود على قدر الصدود:{إذا قيل لهم اركعوا لا يركعون، فبأي حديث بعده يؤمنون}[6]، وأنه {ما جعلنا البشر من قبلك الخلد. أفأن مت فهم الخالدون؟}[7]، وأخيرا لا معنى لاستغرابهم بوجودك الحي بينهم شأنك شأنهم لأنه سبق وان {أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية. وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل اجل كتاب}[8].

[1] القرآن: سورة الاحقاف، الآية ١١.
[2] القرآن: سورة سبأ، الآية ٣١.
[3] القرآن: سورة ص، الآية ٨.
[4] القرآن: سورة ص، الآية ٧.
[5] القرآن: سورة سبأ، الآية ٧.
[6] القرآن: سورة المرسلات، الآية ٤٨-٥٠.
[7] القرآن: سورة الأنبياء، الآية ٣٤.
[8] القرآن: سورة الرعد، الآية ٣٨.

وقد دفع محمد فكرة "الآية" التي طالبته بها العرب الوثنية إلى ميدان الروح والإيمان والإرادة واليقين. ومن خلالها حاول إظهار نبوته الفعلية. لكن كفاية النبوة الحقيقة ليست عصا سحرية، بل عصا الوجود الغليظة. بمعنى أنها كفاية الأمل لا العمل. من هنا مخاطبة الوحي إياه: {إنا كفيناك المستهزئين}. ويعكس هذا الأمل أولا وقبل كل شيء، يقين الإرادة المصممة على إنجاز مهماتها الكبرى. فالمعاناة الكبرى على قدر الهموم، لكنها حالما تكوي الروح والجسد، فإنها تصنع إرادة عارمة مداها التحدي العنيد! غير أنها لا تفقد الروح من تأملاته، ولا الجسد من آلامه، ولا النفس من حسراتها. فقد خاطبه وحيه مرة {ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون}[1]. وطمأنه في حالة أخرى قائلا {فلا يحزنك قولهم إنا نعلم بما يسّرون وما يعلنون}. وشأن كل روح مكتوية بهمومها وجسد معرّض للاستهزاء والاستخفاف، عادة ما يؤدي مواساتها وطمأنتها بالمستقبل إلى استثارة القلق المتزايد.

فالقلق ليس مصدر الحركة الدائبة للهواجس والشكوك فقط، بل ومعذّب الأنا في معاناتها بلوغ نفيهما باليقين. وعادة ما يتخذ ها النفي في مراحله الأولى صيغة "التنكيل بالنفس"، باعتباره أسلوب الوعي الذاتي المتراكم في نفي الشكوك. ونعثر على هذه الحالة في وحيه الذي خاطبه مرة وهو في أوج التذبذب بين الشك واليقين قائلا:{لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين}[2]، أي لعلك قاتل نفسك غما كونهم لا يؤمنون بما تقول. ذلك يعني أن الشك هنا هو الصيغة المقلوبة لليقين، كما أن الهواجس البالغة حد الجزع هي الصيغة المقلوبة لمعاناة الأنا المحمدية في استصراخها الرغبة الصادقة كي يستمع إليها قومه ويرون ما في "آياته" من بساطة هي عين الحقيقة. بحيث جعله يستغرب لا مبالاتهم الباردة ويستنكرها بقدر واحد. مع أنها بسيطة للغاية. ولا تحتاج إلى كبير عناء من اجل معرفة آلية فعلها. وقد أشار وحيه الى هذه الآلية ببساطته المعهودة في مخاطبته إياه:{انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين}. وهي حقيقة! إذ كيف يمكن للمرء إيصال صوته للموتى ولمن ولى الأدبار، أي لكل أولئك الذين لا قلوب حية بين جوانحهم، ولا سمع يسترقون به الإنصات إلى نبضات الحياة. وإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك من معنى للجزع وتأنيب النفس، بوصفه اليقين الجديد الذي جعل وحيه يخاطبه لاحقا {وما أنت بهادي العمى عن ضلالتهم}[3]. وإذا كان الأمر كذلك، {فلا تذهب نفسك عليهم حسرات}[4]. وتشير هذه النصيحة إلى بلوغ وحيه الذاتي نقطة القطيعة

---

[1] القرآن: سورة الحجر، الآية ٩٧.
[2] القرآن: سورة الشعراء، الآية ٣.
[3] القرآن: سورة الروم، الآية ٥٣.
[4] القرآن: سورة فاطر، الآية ٨.

مع حالة الصم والبكم والعمى التي تصيب البصر والبصيرة في تأمل ما يقول. وهي حالة قد تولد اليأس والقنوط. لكنها تبدو "طبيعية" على خلفية كون الكلام القرآني ليس جديدا في مفرداته. أما كيفية ونوعية قراءته للوجود ومشاكله وإشكالاته فقد كانت مثار السخرية والاستهزاء والتشفي والجفاء.

ويصعب علينا الآن حساب أو معرفة تكرار هذه الحالة. لكن مجرد ارتقائها إلى مصاف الوحي المجسد في "آية" قرآنية يعكس تحول كميتها إلى نوعية. ومن ثم احتوائها على قدر المعاناة الفعلية التي واجهها محمد في محاولاته الحثيثة إقناع العرب الوثنيين بضرورة الارتقاء مما اسماه لاحقا بالجاهلية إلى الإسلام. وأدت هذه المحاولات بصدودها المتكررة إلى أن يخاطبه وحيه يوما قائلا:{كتاب انزل عليك فلا يكن في صدرك حرج منه}[1]. أو أن يقول له:{قد نعلم انه يحزنك الذي يقولون، فإنهم يكذبوك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون}[2]. بل وصل به الأمر في إحدى المرات انه تمنى لو يولي هربا إلى أعماق الأرض السحيقة أو إلى أعالي السماء من اجل أن يمسك بكل ما يمكن مسكه من اجل أن يصرخ بوجوههم:"خذوا ما تريدون أيها الجهلة!". إلا أن إصراره هذا انقلب كالعادة إلى آية تقرأ معاناته الذاتية من خلال توجيه الصراخ والتهمة إليه، كما نراها في عبارة:{إن كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية... لا تكونن من الجاهلين}[3].

وقد كان هذا التوبيخ العنيف والنقد العارم موجها ضد كيانه لا كينونته، كما نراه في صعود فكرة الصبر القرآنية وجوهريتها بالنسبة للإيمان والإنسان. إذ نعثر فيها على حالة نفاذ الصبر وتوكيد ضرورته بوصفه فضيلة كبرى. فالصبر إحدى الفضائل، التي رفعتها العرب في مجال الكلمة والرؤية والأخلاق إلى مصاف المطلق. إذ لم يعن اشتقاق الجميل من الجمل (الصبر) سوى الالتقاء الروحي الأوسع لما سيدعوه الإسلام لاحقا بوحدة الجمال والجلال. إذ نعثر على هذه الفضيلة في أول تراكم فعلي ضد اشتداد التحدي والعذاب الداخلي لمحمد في مجرى مواجهته ردود العرب وصدودهم. وليس مصادفة أن نرى تحول فكرة الصبر إلى علامة الإيمان لمن ينوي النجاح وتجنب الخسارة كما في قوله {والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر}[4].

---

[1] القرآن: سورة الأعراف، الآية ٢.
[2] القرآن: سورة الأنعام، الآية ٣٣.
[3] القرآن: سورة الأنعام، الآية ٣٥.
[4] القرآن: سورة العصر، الآية ١-٣.

فقد كانت المواجهة الفعلية ضد الوثنية العربية تتسم بالشمول من حيث آفاقها ومضمونها التاريخي والروحي. أنها لم تكن معركة عابرة في رمال متحركة، بقدر ما كانت معركة ضد صحراء الروح القاحلة. من هنا ثقلها الشديد. كما نعثر على هذا الإحساس في عبارة {إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا}. وهو ثقل يفترض الثبات في المواقف. بمعنى تربية الإرادة لا كسرها. مما جعل من مواقفه المتغيرة والمتبدلة والمتنوعة والمختلفة قوة متوحدة من حيث النية والغاية. من هنا بدايتها بالصبر وانتهاءها به. فقد طالبه وحيه مرة بالصبر والهجران الجميل قائلا {واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا}[1]. واستحثه مرة أخرى بقوله {فاصبر إن وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون}[2]. وألزمه في أخرى بالثبات فيه لأنه لا مضيعة مع الصبر كما في قوله {واصبر إن الله لا يضيع اجر المحسنين}. فقد أوصلته تجارب التحدي الذاتي إلى أن المرء لا يستطيع بلوغ مرام الخير الكبير دون الصبر. وهي فكرة حددها الوحي بعبارة تقول بأن، {ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا ولا يلقاها إلا الصابرون}[3]. وإذا كانت هناك صعوبة في بلوغ المرام، فإن الأرض واسعة للصابرين، وضيقة لمن لا صبر له كما في قوله {ارض الله واسعة وإنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب}[4].

لقد أوصله وحيه الذاتي في مجرى الصراع والتحدي الشامل للوثنية إلى حقيقة بسيطة تقول، بأن الصبر هو الجوهر الروحي للأعمال الكبرى. ذلك يعني أن حجم المعاناة الدائمة لمحمد غالبا ما كانت تضعه أمام شكوك واسعة وعميقة بجدوى ما يقوم به أمام الآذان الصماء والأعين العمياء والبصيرة الميتة للعرب الجاهلية. إذ لا تعني "ارض الله الواسعة" سوى محاولة الخروج من ضيق الأرض النفسية التي كانت تخنقه بين الحين والآخر. وقد عصفت به هذه النتيجة فيما يبدو بحيث اختمرت في مطالب ثلاثة كبرى سجلها الوحي. الأول وهو إتباع ما يوحى إليه كما في قوله {اتبع ما يوحي إليك واصبر}[5]. والثاني تعلم الصبر بوصفه شوكة العزيمة كما في قوله{فاصبر كما صبر أولوا العزم من الأنبياء}[6]. والثالث تحويل الصبر إلى أسلوب بناء الإرادة الشخصية كما في قوله {يا أيها الذين آمنوا تصبروا وصابروا واتقوا الله لعلكم تفلحون}[7]. إننا نعثر في هذا التدرج التاريخي للوحي أيضا على تراكم المعاناة وحجمها

---

[1] القرآن: سورة المزمل، الآية ١٠.
[2] القرآن: سورة الروم، الآية ٦٠.
[3] القرآن: سورة القصص، الآية ٨٠.
[4] القرآن: سورة الزمر، الآية ١٠.
[5] القرآن: سورة يونس، الآية .١٠٩
[6] القرآن: سورة الاحقاف، الآية ٣٥.
[7] القرآن: سورة آل عمران، الآية ٢٠٠.

في تربية الإرادة الفاعلة بمعايير الحق المتسامي. بمعنى الانتقال التدريجي والصعب من قلق العقل والوجدان إلى يقين الإرادة الفاعلة. ولا يمكن بلوغ هذا التحول حالة الصفاء والهدوء التام. مما يشير بدوره إلى أن الوحي العميق هو صراع حاد لا يهدأ في كل مسام الروح والعقل والجسد.

إذ لم تكن المطالبة الدائمة بالصبر ورفعه إلى مصاف الفضيلة المطلقة سوى الوجه الظاهر لباطن النقد الدائم في شخصية النبي محمد ومعاناته الذاتية. فالوحي ليس كلاما ساريا للعقل واللسان، بل معاناة الإبداع المكثفة للظاهر والباطن. وفيه تنعكس عوالم محمد، وكذلك الأبعاد الأكثر إثارة وحساسية في مجرى صراعه من اجل الحق. إننا نرى فيه شخصية محمد الظاهرة والباطنة، ودهاليزها الخفية المكشوفة أمام النفس العلنية والملأ. فالوحي أشبه ما يكون بأشعة ريتنغن في كشفها لكسور الروح ومعاناتها في المواقف. ففي هذه المواقف تتكشف معاناة محمد التي أفنته أحيانا أمام قلق العقل وحيرة الضمير واندهاش الوجدان. لكنها كانت تصنع في الوقت نفسه حدس اليقين المتنوع في التوبيخ والنقد والمطالبة والكف والعمل، أي عالم كينونته المتصيرة في المواقف. فتارة يدعوه بالمجاهرة والتحدي بعبارة:{اصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين}، وتارة يذكره بما ينبغي فعله بالخروج عن لهو الحصول على تأييد من لا يعتد به كما في قوله {عبس وتولى. إن جاءه الأعمى. فأنت عنه تلهى. كلا أنها تذكرة}[1]. وتارة ينهره بعدم طرد {الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه فتكون من الظالمين}[2] لا لشيء إلا لأنهم فقراء أو ألحوا على شيء يلهيه عن شيء. وتارة يوضح له حدوده الخاصة باعتباره كيانا عاجزا عن تغير طبيعة الأشياء كما في قوله {أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمى ومن كان في ظلال مبين}[3]. وتارة يحدد له حدود العدالة الأبدية القائمة وراء تمنيات المرء وإرادته كما في قوله {فأما نذهبن بك فإنا منهم منتقمون، أو نريك الذي وعدناهم فإنا عليه مقتدرون}. وتارة يضعه عند حدود الإدراك الواقعي لقدراته الذاتية، بمعنى مطالبته بألا يدرج المستقبل في صلب ما يريد، انطلاقا من أن المستقبل فعل لا تحدده مشيئة الفرد أيا كان، بمعنى تحرير الرؤية من اعتبار الأنا كلية القدرة في التحكم بالغيب كما في قوله {ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله. واذكر ربك إذا نسيت وقل "عسى إن يهديني ربي"}[4]. وتارة يأمره بان لا يجعل أحكامه جزء من رغبات الآخرين أيا كانت منزلتهم منه، كما في قوله "حرام علي"! لتهدئة زوجته حفصة

[1] القرآن: سورة عبس، الآية ١-٢، ١٠،٦-١١.
[2] القرآن: سورة الأنعام، الآية ٥٢.
[3] القرآن: سورة الزخرف، الآية ٤٠.
[4] القرآن: سورة الكهف، الآية ٢٣-٢٤.

بعد أن عثرت عليه وهو يواقع مارية القبطية على فراشها كما في قوله {يا أيها النبي لم تحرّم ما احلّ الله لك فتبغي مرضاة أزواجك والله غفور رحيم}[1].

كما نرى انتقال وحيه إلى أعمق أعماق معاناته الذاتية التي تجعله أحيانا يشعر بالإحباط وأحيانا يتنازل عن قيمه الكبرى أو ينزلق عن مسار "الصراط المستقيم". وتكشف هذه المعاناة عن أن بلوغ اليقين لم يكن هينا أو سهلا. لقد كان بلوغ اليقين سلسلة من الاقتراب والابتعاد عن جادة الصواب، والإشراك والإيمان، وإتباع الهوى والابتعاد عن الحق، والوقوع في شراك المنافقين والكفرة. ولم يكن هذا الخروج عن "صراط" الاستقامة أمرا غريبا بسبب ما تواجهه الإرادة المعذبة في مجرى تحديها الفاشل لجدار الصمت، وانعدام المبالاة، والغرور، والانغماس في الرذيلة، والتقليد. فقد خاطبه وحيه الذاتي مرة قائلا: {إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضلّ وما لهم من ناصرين}[2]. وأنّبه مرة أخرى على محاولاته أن يكون خليلا لمن تحداهم في صلب دينه الجديد كما في قوله: {لولا إن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا}[3]. بحيث جعله ركونه في إحدى المرات اقرب إلى الوقوع تحت تأثير قريش، مما جعل وحيه يوقفه عند حده مخاطبا إياه:{إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد}[4]. بحيث حذره مرة بحدّ العقوبة كما في قوله {ولقد أوحينا إليك والى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين}[5]. من هنا تحذيره الصارم إياه بعبارة {ولئن اتبعت أهواءهم بعدما جاءك من العلم، ما لك من الله ولي ولا واق}[6]. وبالتالي مطالبته إياه بإتباع الشريعة التي هو عليها وأن لا {يتبع أهواء الذين لا يعلمون}[7]. بينما طالبه في حالة أخرى بعبارة {يا أيها النبي اتق الله! ولا تطع الكافرين والمنافقين}[8]. وأمره في حالة أخرى بعبارة {فاستمسك بالذي أوحي إليك، انك على صراط مستقيم}[9]، وأكملها بأمر إضافي يقول فيه {واتبع ما يوحى إليك من ربك}[10]. إذ تعكس هذه الأوامر طبيعة وحجم الهواجس المتنافرة والعواطف المتقلبة والالتباسات العملية التي كانت تثير في أعماقه أحيانا الشك بكل ما كان يقوله ويفعله. ووجدت هذه الشكوك

---

[1] القرآن: سورة التحريم، الآية ١.
[2] القرآن: سورة النحل، الآية ٣٧.
[3] القرآن: سورة الإسراء، الآية ٧٤.
[4] القرآن: سورة القصص، الآية ٨٥.
[5] القرآن: سورة الزمر، الآية ٦٥.
[6] القرآن: سورة الرعد، الآية ٣٧.
[7] القرآن: سورة الجاثية، الآية .١٨
[8] القرآن: سورة الأحزاب، الآية ١.
[9] القرآن: سورة الزخرف، الآية .٤٣
[10] القرآن: سورة الأحزاب، الآية ٢.

انعكاسها في وحيه الذي خاطبه مرة قائلا:{فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك، فاسأل الذين يعرفون الكتاب من قبلك}[1]. بل وحاول إقناعه بأن ما يجيئه هو {الحق من ربك فلا تكونن من الممترين}[2]. وأحاله إلى "أصحاب الكتاب"، انطلاقا من أنهم {يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين}[3]. ووصلت به الشكوك مرة بحيث خاطبه الوحي قائلا:{لا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين}[4]. ويشير هذا الخطاب إلى حد القطيعة الممكنة في أعماقه التي تراكمت في مجرى التحدي العنيد من جانب العرب الوثنية. فقد كان يشعر أحيانا وهو في خلوته وبين إتباعه بأنه وحيدا. بحيث جعلته هذه الحالة يود ويرغب ويسعى للحصول على تأييد من أي كان من اجل تلبية شعور الفوز والحق. بينما كان تأمل تجاربه ومعاناته الداخلية يوصله إلى إدراك قيمة اليقين المجرد عند حالات الهبوط والسقوط والجزع. بمعنى افتراض البقاء ضمن الإيمان، واليقين بأن المطلق هو الله وحده. من هنا مخاطبة الوحي إياه: {ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك، فإن فعلت ذلك فانك إذا لمن الظالمين}[5].

إننا نقف أمام خط بياني متعرج يعكس تعرج محمد في معاناته التي جعلته مرة يتزحلق عن جادة الحق وينحرف عنها مرة أخرى، بل ويدغدغ الشرك مزاجه وتأمله، بما في ذلك استعداده لطاعة الكافرين وتكذيب ما جاء هو به. إذ لم تعن "نحن ثبتناك" و"الله رادك إلى معاد" و"إن أشركت لتكونن من الخاسرين" و"اتق الله" و"لا تطع الكافرين" و"لا تكونن من الممترين" و"الذين كذبوا"، سوى الصيغ المكثفة لحجم المعاناة والشكوك التي كان تعتريه. لكنها في الوقت نفسه تشير إلى أن الشكوك الكبرى على قدر الغايات. وأنها حالما تحرق العقل والوجدان، فإنها تتحول إلى يقين متسام!

فقد كانت معاناته الفردية تتكامل في يقين بعد كل انتصار أو هزيمة. فعندما أصبح تكذيبه جزء من نفسية وذهنية وأساليب المواجهة الوثنية ضد ما يدعو إليه، حينذاك اخذ عذابه وامتعاضه يتحول إلى إدراك بأن ما يجري هو جزء من اختبار الهي حصل على إحدى صيغه بفكرة {إن كذبوك فقد كذبت رسل من قبلك}[6]. واستكملت في مجرى الصراع بفكرة {فما يكذبك بعد بالدين. أليس الله احكم الحاكمين}[7]. وإذا كان الاستهزاء قد أوصله في بداية الأمر إلى

[1] القرآن: سورة يونس، الآية ٩٤.
[2] القرآن: سورة يونس، الآية ٩٤.
[3] القرآن: سورة الأنعام، الآية ١١٤.
[4] القرآن: سورة يونس، الآية ٩٥ .
[5] القرآن: سورة يونس، الآية .١٠٦
[6] القرآن: سورة فاطر، الآية ٤ .
[7] القرآن: سورة التين، الآية ٧-٨.

حدود الجزع، فإن خاتمة المواقف انعكست بفكرة {ولقد استهزأ برسل من قبلك}. بل وجرى رفعها إلى مصاف الاختبار الإلهي بوصفه استهزاء إلهيا بهم كما في قوله{الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون}[١]. وتعمقت هذه الفكرة من خلال إبراز ضيق المكر الإنساني ونفيه بالمكر الإلهي، أي المكر المبني على أساس أن الخديعة التي يقوم بها البشر ما هي في الواقع سوى خداع النفس كما في قوله {يخدعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون}[٢]. وإذا كانت الفكرة الأولى قد ظهرت بعبارة "إن الله أمكر الماكرين"، باعتبارها الرد المباشر على تفاهة المكر البشري وحدوده الضيقة، فإنه يتحول في وقت لاحق، بسبب تزايد المكر الوثني المعارض، إلى فكرة متسامية هي الصيغة الملموسة لما ادعوه بتحول الشكوك حالما تحرق العقل والوجدان إلى يقين متسام. حيث يصبح مكر الناس العادي مجرد حلقة في سلسلة الرذيلة الإنسانية. بينما يقف مكر الله وراء ألاعيب الناس الصغيرة كما في قوله {ولقد مكر الذين من قبلهم، فلله المكر جميعا}. وعندما يصبح إقناع البشر أمرا عصيا خصوصا إذا تعودوا أن يجدوا وراء كل فعل مقايضة كما كان الحال بالنسبة لنفسية مكة التجارية، فإن الرد لم يعد مجرد رفض الأجر الإنساني، بل ونفيه ايضا كما في قوله {ما سألتكم من اجر فهو لكم. إن اجري إلا على الله}[٣]. كما لم يعد الرد محصورا بالاتهامات المباشرة، بل نراه ينتقل إلى مصاف الإجابة المتسامية. لهذا لم يعد الرد على اتهامه بالسحر والجنون والضلال محصورا في أن "الأمر ليس كذلك"، بل وأخذ يرتقى إلى مصاف جديدة كما في رده على اتهامه بالضلال. حيث نراه يبلوره بفكرة {إن ضللت فإنما أضل نفسي، وان اهتدي فبما يوحي اليّ ربي}[٤]. وأن الخلاف بينه وبينهم لا يمكن حسمه بمقاييس الزمان والمكان، بل بمقاييس الآلهة كما في قوله {قل يجمع بيننا ربنا}. كما جاء الرد على فكرة "أنت لست مرسلا" بفكرة {قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم}[٥].

إننا نرى هنا انتقال الردود المباشرة إلى ردود غير مباشرة، بمعنى الانتقال من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل، ومن المستقبل إلى الغيب، ومن الزمن إلى التاريخ، ومن الواقع إلى المجرد، ومن الإنسان إلى الله، بوصفها حلقات ضرورية ومتراكمة فيما أسميته بانتقال الشكوك إلى يقين عملي في مجرى الصراع والتحدي بعد احتراقها في معاناة العقل والوجدان. حينذاك كان بإمكان محمد أن يتسامى في رؤيته الذاتية التي أخذت تجرّد ردوده من نفسية

[١] القرآن: سورة البقرة، الآية ١٥.
[٢] القرآن: سورة البقرة، الآية ٩.
[٣] القرآن: سورة سبأ، الآية ٤٧.
[٤] القرآن: سورة سبأ، الآية ٥٠.
[٥] القرآن: سورة الرعد، الآية ٤٥.

المواجهة وتنقلها إلى حالة الإقرار بيقين الفكرة المطلقة. بمعنى انتقال الخطاب من المواجهة المباشرة بينه وبين الوثنية إلى حوار بينه وبين وحيه الذاتي، لا يخلو من تشنج دفين. فالجدل حول ما إذا كان هو رسولا فعلا أم لا يتحول إلى يقين عملي كما في قوله {وما أرسلناك إلا كافة للناس مبشرا ونذيرا}، أو أن يتمثل الفكرة بعبارة أخرى تقول {يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا}. ولم يعد اعتراض "الناس" الوثنيين مهما كانت ثروتهم ومواقعهم وثقلهم الفعلي أو الموهوم أمرا ذا أهمية، لأنهم يبقون بمعايير المطلق فقراء كما في قوله {يا أيها الناس انتم الفقراء إلى الله}.

لقد صنع انتقال الشكوك بعد احتراقها في معاناة العقل والوجدان إلى يقين متسام ويقين عملي، ومن ثم وحدتهما اللاحقة. آنذاك أصبح من الممكن إيجاد الصلة والنسبة الممكنة بين الإرادة الإلهية والإنسانية في كل الأفعال الممكنة مثل أن يقول {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}، أو {إذا أراد الله بقوم سوء فلا مردّ له وما لهم من دونه وال}[١]. ولم يعد الحديث في الخطاب محصورا بين التوبيخ والنقد اللاذع والمطالبة بعمل شيء مباشر، أو قول ما ينبغي وما يجب، بل أصبح خطابا يرتقي إلى مصاف التاريخ المتسامي. فعندما يخاطبه الوحي {كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم}[٢]، فإن ذلك يعني أن الذات الجوهرية هنا ليست الأمم بل "هو" بوصفه رسولا ومبشرا ومبلغا ونذيرا. وعندما يضعه أمام اختبار التبليغ والتبشير، فإن الجوهري ليس النتيجة بل تحقيق إرادة الفعل كما في قوله {أما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفيك فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب}[٣]. كما لم يعد جدله يدور في فلك الاختلاف، بل في تيار الحق الساري، كإن يردّ على من يخالفه بعبارة {إن ربي يقذف بالحق}[٤]، أو أن يستكمله بيقين اشد قوة يقول، بأن {الذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق}[٥].

إن بلوغ اليقين التام والشامل بالحق جعل من فكرة السمو العملي الصيغة الطبيعية لمواجهة جميع الإشكاليات، بما فيها تلك التي تتطلب "جرأة" في تغيير قواعد العقيدة، كما كان الحال بالنسبة لتغيير القبلة. ففيها نعثر على صدى معاناته الهائلة عندما اخذ يقلّب وجهه في السماء باحثا عن مخرج فوجده إلى جانبه! وقد صورت الآية القرآنية هذه الحالة بعبارة {قد نرى تقلب

---

[١] القرآن: سورة الرعد، الآية ١١.
[٢] القرآن: سورة الرعد، الآية ٣٠.
[٣] القرآن: سورة الرعد، الآية ٤٠.
[٤] القرآن: سورة سبأ، الآية ٤٨.
[٥] القرآن: سورة فاطر، الآية ٣١.

وجهك في السماء، فلنولنك قبلة ترضاها، فولّ وجهك شطر المسجد الحرام!}[1]. وتشير هذه الحقيقة إلى أن الأبعاد المتسامية عادة ما تقع تحت الأقدام، كما أن الحلول الأشد تعقيدا بالنسبة للعقل والضمير عادة ما تقوم في تذليل الخلاف بينهما. والشيء نفسه يمكن قوله عن الحيرة المتسامية التي عادة ما تجد مخرجها في الأزقة التي اعتدنا المشي فيها، تماما كما أن قوس قزح هو حزمة الطيف التي يمدها عرق الجبين وقطر الندى ومياه الأمطار. وتمثل الوحي هذه الفكرة في قوله{لله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثم وجه الله}[2]. حينذاك لم يعد من الصعب أن تصبح مكة التي عذبته مدينة الروح، وأن تتحول كعبة أوثانها إلى مسجد حرام وبيت الله.

تبرهن هذه العملية على أن الشكوك الكبرى على قدر الغايات، وإنها ترتقي بعد احتراقها في تجارب العقل والوجدان إلى يقين متسام وعملي! عندئذ يمكن أن تتحول مختلف أشكال ونماذج المعاناة الذاتية إلى ما يقابلها من نفي أو بدائل عليا، مثل تحول الانتصار إلى وعد الهي أو قضاء حق، والهزيمة إلى ابتلاء الهي أو وعيد حق. وهو تحول يعكس أولا وقبل كل شيء تضافر ما أسميته باليقين المتسامي والعملي في الرؤية والمواقف.

فعندما اخذ اليقين يتراكم في إمكانية انتصار نهائي حاسم، عندها تحول النداء من دعوة للدفاع إلى دعوة للهجوم. وعوضا عن فكرة "لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد"، و"لكم دينكم ولي ديني" تظهر مواقف الهجوم المتنامي مثل {وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تقعدوا}[3]، {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله}[4]. وعندما تأخذ القوة والهيبة في التمركز يتحول محمد من داعية ومبشر ونذير إلى مركز استقطاب التأييد والطاعة. حيث تتدرج هذه العملية في انتقالها من ربط طاعة الرسول بطاعة الله مثل قوله {أطيعوا الله ورسوله}، إلى جعل طاعة الرسول مدخلا لطاعة الله كما في قوله {ومن يطع الرسول فقد أطاع الله}[5]. بل وتنتهي هذه العملية في تدرج يبلغ كفاية الطاعة بوصفها فريضة أزلية كما في قوله {وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع}[6]. وأخيرا يصبح محمد نفسه الحلقة الأخيرة

[1] القرآن: سورة البقرة، الآية ١٤٤.
[2] القرآن: سورة البقرة، الآية ١١٥.
[3] القرآن: سورة البقرة، الآية ١٩٠.
[4] القرآن: سورة البقرة، الآية ١٩٣.
[5] القرآن: سورة النساء، الآية ٥٩.
[6] القرآن: سورة النساء، الآية ٦٤.

في سلسلة النبوة، أي الخاتمة التي بشر بها عيسى كما في قوله {إني مبشر برسول يأتي بعدي اسمه احمد}[1].

ونعثر على نفس هذا الاتجاه في تحول الله إلى قوة ذائبة في الصراع الذي يخوضه محمد. بمعنى نزوله من أعلى عليين إلى أسفل سافلين متناغما في كلمات ملاكه (جبريل) بوصفه التجسيد المعقول لوحدة المتسامي والعملي. فهو الذي يقاتل أعدائهم كما في قوله {فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم}[2]، بل وهو الذي يرمى أعدائهم بالحصى كما في قوله {وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى}[3]. ولا يشير هذا الاتجاه إلى تضاءل دور الفرد في الصراع بقدر ما يشير إلى تحول الشكوك الكبرى القديمة إلى يقين مطلق في مجرى تعاظم الترابط العضوي بين المتسامي والعملي. وأشد ما يظهر هذا الترابط في منظومة التفاؤل الدائم، كما في قوله:{لا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون}[4]، وفي كل مأزق مثل {تلك الأيام نداولها بين الناس}[5]، أو {ويريدون إن يطفئوا نور الله بأفواههم، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون}[6]. وهي علمية لابد منها بوصفها حكما أزليا، وقضاء إلهيا، وقدرا محتوما، انطلاقا من انه {هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون}[7]. أما تتويجها النهائي فقد جرى التعبير عنه في الآية {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا}[8].

إننا نقف هنا أمام حركة الوحي الذاتي بمعايير وقواعد منطقه الخاص. كما تشير بدورها إلى طبيعة ودرجات المعاناة الكبرى التي واجهها محمد في مجرى الانتقال من رجل عادي من قريش إلى نبي، ومنه إلى رسول للعالمين. أنها تعكس درجات الانتقال العملية والمتسامية في الفكر والإرادة والعمل، بوصفها صراعا لا هوادة فيه ضد سلطة المكان والزمان والأفراد والتقليد والمال والجاه، من اجل تثبيت سلطة الروح والإرادة المتسامية.

وهي عملية أكثر من جسّدها الوحي بوصفه الصوت الباطني للحق والحقيقة. ففيه نعثر على كيفية تحول كلمات الظاهر إلى باطن، والباطن إلى ظاهر، والسر إلى علن، والعلن إلى

---

[1] القرآن: سورة الصف، الآية ٦.
[2] القرآن: سورة الأنفال، الآية ١٧.
[3] القرآن: سورة الأنفال، الآية ١٧.
[4] القرآن: سورة آل عمران، الآية ١٣٩.
[5] القرآن: سورة آل عمران، الآية ١٤٠.
[6] القرآن: سورة براءة، الآية ٣٢.
[7] القرآن: سورة براءة، الآية ٣٣.
[8] القرآن: سورة المائدة، الآية ٣.

سر، بحيث نقف في نهاية المطاف أمام دورة كاملة من وحدة الظاهر والباطن، والسر والعلن بوصفها دورة التاريخ والفكرة. وفيه أيضا نعثر على الكيفية التي تصبح فيها كلمات المواجهة والتحدي صوتا إلهيا، بحيث نقف في نهاية المطاف أمام دورة كاملة من وحدة الشك واليقين، واليأس والأمل، بوصفها دورة المعاناة الصادقة في مجرى تحولها إلى رؤية ومواقف. كما أنها الدورة التي ظهرت بأثرها وتكاملت إمكانية القراءة الفردانية الحية، بوصفها اكتشافا ذاتيا دائما. حيث نعثر فيها على كل نماذج التفاعل الطبيعي والتاريخي من استغراب واندهاش، وحيرة وتعجب، وقبول ورفض، وتأييد وإدانة، وشك ويقين، ورغبة وتمني، ويأس وأمل، وجزع وصبر، وهروب وهجوم تجاه كل مظاهر القوة والضعف، والجبروت والهشاشة في الأقوال والأفعال من إيمان وكفر، وجود وبخل، وشجاعة وجبن، ومواجهة وغدر، وأمانة وخيانة. وصنعت هذه الدورة بدورها تكامل القيم الأخلاقية في منظومة متسامية في تعبيرها عن النقد الشامل وتكامل البدائل.

ففي مجرى هذه العلمية كانت تتكامل شخصية محمد الظاهرة والباطنة في قراءتها الجديدة لمظاهر الوجود، بمعنى انطلاقها من مبادئ ومنظومة آخذة في التكامل. ومع كل خطوة متحركة في ميدان المواجهة والتحدي والصراع اخذ محمد يكتشف أكثر فأكثر صوته من جديد وصداه المتناثر في القرآن. وأخذ هذا الاكتشاف يتمظهر أكثر فأكثر في فكرة القرآن بحد ذاته.

فالقرآن في بداية الأمر لم يتعد مطلب "القراءة". وبالنسبة لمحمد لم يكن أكثر من صوت أقلقه وأثار هلعه وتخوفه عما إذا كان حلما أو سحرا أو جنونا. ووجد رد الفعل هذا صداه اللاحق في مواقف العرب الوثنية. فقد اعتبروا ما يأتي به أما كذب أو أباطيل أو أساطير الأولين. ونعثر على هذه المواقف في أقوالهم التي تعج بالملل والضجر والتأفف مما يأتي به مثل: "لقد سمعنا ما تقول" و"كفى أساطير الأولين". بل دفعهم هذا النزاع المباشر للقول{لولا انزل هذا القرآن على رجل من أهل القريتين عظيم}. وعندما أجابهم بأنها إرادة الله وليس رغباتهم، فإنهم وجدوا فيما يقوله مجرد أقاويل يتقولها كما في قوله {أم يقولون تقوله، بل لا يؤمنون}.

وعندما قالوا له، أليس من الأفضل أن ينزله الله عليك دفعة واحدة لنرى ما فيه انطلاقا من أن الله يعلم كل شيء، ولكي نعلم بدورنا ما فيه دفعة واحدة كما في قولهم {لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة}، فإن الإجابة كانت نقضا موازيا يقوم فحواه في أن القرآن هو قراءة متجددة مهمتها تثبيت القلوب في المواقف كما في قوله {لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا}[1]، إضافة إلى

[1] القرآن: سورة الفرقان، الآية ٣٢.

مهمته الكبرى الموجهة للناس عامة وليس لمن يجادل فيه، انطلاقا من انه {قرآن فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا}[١]. ووضع هذه الرؤية في موقف يطالب بقراءة {ما تيسر من القرآن}[٢]، وذلك لأن القرآن ميسر {للذكر فهل من مذكر}[٣].

وعندما اتهموه بأنه لا يقول إلا ما يلقنه البعض (من أصحاب الديانات الأخرى)، فإن الرد كان مباشرا أيضا، بأن لسان من يشيرون {إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين}[٤]. وشقت هذه الفكرة لنفسها الطريق حتى نهاية الجدل من خلال التركيز غير المباشر على أصله وأصوله من اجل أن يكون مفهوما ومعقولا ومقنعا لهم مثل قوله {قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون}[٥]، و{إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون}[٦]، و{يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا}[٧]. وعندما قالوا له بأن ما يقوله مجرد شعر كأشعارهم، فإن الإجابة كانت مباشرة أيضا كما في قوله {وما علمناه الشعر وما ينبغي له}، وإنما هو {ذكر وقرآن مبين}[٨].

لقد أشعره الجدل والخلاف والمعارضة والصدود الصماء بشقاء كبير، بحيث خاطبه وحيه مرة قائلا {ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى. إلا تذكرة لمن يخشى}[٩]. وفعلت هذه التذكرة فعلها في مواساة نفسه المتقلبة بين دفئ الأزل الإلهي وبرود الدهر الجاهلي. إذ نراه مرة يواسيه بأن ما فيه هو تذكرة ليس أمامك سوى مهمة إبلاغها والتبشير بها كما في قوله {ضربنا من كل مثل لعلهم يتذكرون}[١٠]. ولا بأس من أن يتدبره بالفكر والعقل، إذ {لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كبيرا}[١١]. من هنا مطالبته إياه بالتحصن الذاتي والاستعاذة بالله من أقوالهم وردودهم، كما في قوله {فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان}[١٢]، أو الانعزال عنهم كما في قوله {إذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا}[١٣]. ولا يعني هذا الانعزال الابتعاد المادي بقدر ما يشير إلى أن انعدام الإيمان بما يقوله يصنع أغشية كثيفة

---

(١) القرآن: سورة الإسراء، الآية ١٠٦.
(٢) القرآن: سورة المزمل، الآية ٢٠.
(٣) القرآن: سورة القمر، الآية ١٧.
(٤) القرآن: سورة النحل، الآية ١٠٣.
(٥) القرآن: سورة الزمر، الآية ٢٨.
(٦) القرآن: سورة الزخرف، الآية ٣.
(٧) القرآن: سورة مريم، الآية ٩٧.
(٨) القرآن: سورة يس، الآية ٦٩.
(٩) القرآن: سورة طه، الآية ٢-٣.
(١٠) القرآن: سورة الزمر، الآية ٢٧.
(١١) القرآن: سورة النساء، الآية ٨٢.
(١٢) القرآن: سورة النحل، الآية ٩٨.
(١٣) القرآن: سورة الإسراء، الآية ٤٥.

وحجب تمنع المرء أيا كان من سماع حقيقة القرآن، بوصفها قراءة حية وصادقة للوجود والكون والقيم.

وقد وجدت فكرة كون القرآن قراءة حية وصادقة للوجود والكون والقيم صداها المبكر في "ليلة القدر"، بوصفها بداية القراءة المديدة والصافية. وترمز هذه الصيغة إلى أن ما فيه هو رؤية دائمة وخالصة. إذ لا تعني {إنا أنزلناه في ليلة القدر}[١] سوى ظهوره في أول رؤية لليل الجهل والجاهلية بعيون القدر والقدرة الإلهية. كما أن عبارة {خير من ألف شهر}[٢]، وأنها {سلام حتى مطلع الفجر}[٣] إشارة رمزية على مداها الزمني الكبير وصفائها التام. بمعنى أن ما في القرآن هو سيل من الحقائق التي لا يشوبها ضجيج النهار في مكة ولغط تجارها والمتسكعين فيها. وهي حالة جلية لمن قضى لوحده ليلة واحدة في وديان الجزيرة النائية! حينذاك يمكن أن يرى الأزل في صمت الصخور وأنين الزمن فيها. وهي مفارقة يمكنها أن ترفع الكلمة المسموعة في الحلم واليقظة إلى مصاف التحدي التام. فالكلمة تفقد رونقها وبريقها وأنينها وصداها في الضجيج، لكنها تتحول إلى متعة أبدية في خلاء الجزيرة ووديانها كما لا يصدح الصوت الجميل بدون فراغ يتلقف حروف الآلة المعزوف عليها. بحيث جعلته هذه الحالة يتحدى في وقت لاحق معارضيه بأفكار ومواقف مباشرة مثل قوله {فليأتوا بحديث مثله إذا كانوا صادقين}، وأنهم مهما يقولوا ، فإن ما يقوله ويقرأ به الوجود وأحداثه {هو قرآن مجيد في لوح محفوظ}[٤]، وأن القرآن هو {آيات وكتاب مبين}[٥]. بل وترتفع مجموع آياته إلى قرآن عظيم وحكيم، وفرقان الحق عن الباطل. وهو تحسس وإدراك بلغ غايته في مخاطبة وحيه إياه بعبارة:{وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم}[٦]، و{يتبارك الذي انزل القرآن على عبده ليكون للعالمين نذيرا}[٧]. أما خاتمة هذه الأفكار فهي الحكمة العملية القائمة فيه، التي قدمها القرآن المتكامل نفسه بمطلب:{وننزل من القرآن، ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين}[٨].

إن تحول القرآن إلى شفاء ورحمة للعالمين يفترض بدوره اليقين القائل، باحتوائه على الأدوية المعقولة للأمراض الفعلية والممكنة، وكذلك على مبادئ ومفاهيم وقيم ورؤية قادرة على

---

[١] القرآن: سورة القدر، الآية ١.
[٢] القرآن: سورة القدر، الآية ٣.
[٣] القرآن: سورة القدر، الآية ٥.
[٤] القرآن: سورة البروج، الآية ٢١-٢٢.
[٥] القرآن: سورة الحجر، الآية ١.
[٦] القرآن: سورة النمل، الآية ٦.
[٧] القرآن: سورة الفرقان، الآية ١.
[٨] القرآن: سورة الإسراء، الآية ٨٢.

بعث الرحمة في الوجود. بمعنى قدرته على محاكاة نموذجها المتعالي في الله بوصفه الرحمن الرحيم. من هنا فكرة الكتاب بوصفه قرآنا، والقرآن بوصفه كتابا، أي وحدتهما التامة في المبدأ والغاية والوسيلة. إذ لا معنى للكتاب بدون قراءة كما إننا لا نقرأ إلا ما هو مكتوب. بعبارة أخرى، إن القرآن يتحول إلى كتاب الوجود والإنسان. إذ لا تعني مخاطبة وحيه إياه بكلمات {كتاب انزل عليك}[١]، وأنه {كتاب أحكمت آياته}[٢]، وأنه {كتاب لا ريب فيه}[٣]، سوى التدليل الدائم على ضرورة تذليل الشك الممكن من خيبة الأمل المترتبة على المناكدة العنيدة للعرب الوثنيين. وقد ثلمت هذه الخيبة أحيانا صبره وتدنيه من حالة الانكسار كما نعثر عليها في وحيه الذي خاطبه مرة {كتاب انزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين}[٤]. ذلك يعني أنه كان يقف أحيانا أمام هاوية الانكسار المعنوي التي تثير في نفسه خوف السقوط في أعماقها السحيقة. بينا لا هاوية في الواقع سوى حالة الإقرار بحال الهزيمة. ونعثر على هذه الحالة في النفي الدائم للشك والقلق، وكذلك في التحذير والنقد والإيناس المبطن كما في قوله {إنا أنزلنا عليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين}[٥]. فهي الذروة التي تتوحد فيها فكرة الحق والإخلاص الفردي في العمل. حينذاك يصبح الوحي نورا للنفس والآخرين. ونعثر أيضا على هذه الصيغة في العبارة القائلة {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد}[٦].

إن بلوغ المعاناة الذاتية درجة إبداع الحق في الهاجس والرؤية والوسيلة والغاية عادة ما يؤدي إلى الفعل بمقاييس ومعايير الإخلاص. وحالما تصبح فكرة الإخلاص للحق مبدأ ومنتهى العلم والعمل، حينذاك تتفتح الإمكانات والاحتمالات المتعددة لمنافذ السمو المادي والمعنوي، أو على الأقل إنهما يذوبان في جميع الأفعال بما في ذلك أكثرها عادية انطلاقا من أن الحق (المطلق) هو الكلّ. وبالتالي فهو موجود في كل وجود، أي في كل صيرورة وكينونة. الأمر الذي يذلل في النفس الفاعلة شعور التناقض والتضاد من خلال رفعهما الدائم إلى مصاف الوحدة الحقيقية. حينذاك يصبح المطلق البداية والنهاية، والأول والآخر، والظاهر والباطن، والقابض والباسط، والجبار والسلام، والمحي والمميت، والغائب والحاضر، والقريب والبعيد، والموجود والمعدوم. وحينذاك أيضا يصبح الإبداع في الكلمة والفكرة، والقول والعمل فعلا

[١] القرآن: سورة البقرة، الآية ٢.
[٢] القرآن: سورة هود، الآية ١.
[٣] القرآن: سورة البقرة، الآية ٢.
[٤] القرآن: سورة الأعراف، الآية ٢.
[٥] القرآن: سورة الزمر، الآية ٢.
[٦] القرآن: سورة إبراهيم، الآية ١.

واحدا من حيث كونه تجسيدا مخلصا للحق. من هنا فكرة "الكتاب الحق" و"الكتاب المبين"، حيث تصبح الأمور كلها جلية وواضحة، وأقرب إلى البديهة! إذ لا تعني فكرة "الكتاب الحق" سوى وحدة الأزل والأبد الذائبة في مبدأ الإخلاص. من هنا احتوائه على كل تجليات الوحدة المتسامية للمتناقضات. وهي وحدة وجدت تعبيرها الخاص في فكرة "اللوح المحفوظ"، بوصفها الصيغة التي تحتوي بقدر واحد على إمكانية تأويلها بمعايير الأزل والأبد، والثابت والعابر. أذ تشير هذه العبارة إلى كتاب ومكتوب، ومحفوظ بالذاكرة والوجود. بمعنى انه مخطوط بحروف شأن أي كتاب ومكتوب لنا كالقضاء والقدر، وتحفظه ذاكرتنا لأنها شكل من أشكال تجليات الحق (الله). فهو اللوح الذي يحمل الحق الإلهي مهما تكسرت أشكاله في وجدنا ووجودنا وذاكرتنا ومصيرنا، كما سيقول النفري مرة من انه رأى السفن تغرق والألواح تطفو! وهي الحالة التي أنتجت فيما يبدو حصيلتها في الفكرة القائلة انه {قرآن مجيد في لوح محفوظ}[1].

إن تحول القرآن إلى لوح محفوظ في ذاكرة الوجود، يعني قطعه الشوط الضروري لاستكمال دورة ما يمكن دعوته بتاريخ الحق المتسامي. إذ أصبح الأزل والأبد فيه شيئا واحدا، كما انه الدورة الدائمة للأول والآخر والظاهر والباطن، والحاوية المتجددة في تأمل المجددين لعلوم الأوائل والأواخر. كل ذلك أعطى له إمكانية أن يكون "كتابا حقا" و"كتاب الحق"، ومن ثم "نورا للعالمين" والناس أجمعين. فهو كالشمس يستضيء بها ويستدفئ العالم والجاهل، والجماد والحي، والصغير والكبير. وقد احتوت هذه الحالة في أعماقها على إمكانية تجاوز الحدود الضيقة للأفراد والأمم والزمان والمكان والتقليد والظنون. مع ما يترتب عليه من تكامل في الرؤية تجاه إشكاليات الوجود. وهو تكامل يتحول إلى "معجزة" حالما يرتقي إلى مصاف التجاوز الشامل للحدود المألوفة. إذ ليست "المعجزة" في الواقع سوى تجاوز المألوف. وقد اثارت هذه الحالة مختلف الردود والصدود من تشكيك وتشفي، واستهزاء وتسخيف، وتجريم وتخوين، وشتيمة وشماتة. كما أنها الحالة التي تحفز ما يقابل ذلك من إيمان ويقين، وصبر وتحد، وقبول للمعقول والمتخيل.

إن ارتقاء الوحي النبوي عند محمد إلى مصاف الكتاب الحق واللوح المحفوظ قد أدى إلى ظهور فكرة الإعجاز. ولم تكن هذه الفكرة معزولة عما كانت تريده الجاهلية منه. فقد كان الوعي العربي الوثني واقعيا حتى مخ العظام. مما جعله يرزح في حالات عديدة تحت ثقل التراكم

---

[1] القرآن: سورة البروج، الآية ٢١-٢٢.

المرهق في تقاليد الواقعية الوثنية، التي لا يقين عندها تجاه ما لا يمكن لمسه لمس اليدين ولثمه لثم الشفتين. وإذا كان المألوف ملموسا، فإن الإعجاز يقوم في تجاوزه أو تذليله المباشر.

فالوعي الوثني العربي لم يخل من خيال جامح، لكنه كان واقعيا وملازما للإرادة الفردية وقيم القبيلة. فقد كان له خياله عن الآلهة والملائكة والجن والشياطين، لكنها كانت كيانات وتصورات ونماذج ملازمة للفرد والقبيلة. فقد كان للقبيلة إلهها أو آلهتها، كما كان للشاعر جنه وشيطانه. وكلاهما مصدر الجنون بوصفه إبداعا. فالجنون فنون، والشعر نوعا منه. وعلى قدر جن الشاعر جنونه في الكلمة والعبارة. وليس مصادفة أن يصاب محمد بإرهاق من "جنون" العرب في مطالبتهم الدائمة إياه بدليل ملموس يتجاوز ما ألفوه عن جنون المرض وجنون الشيطان الجاهلي. وهي حالة مميزة بشكل عام لكل أصناف اليقين الوثني. بحيث نرى محمد يتمنى في إحدى المرات لو يولي هربا من مواجهة التحدي الجاهلي المبني على مطالبته إياه بآية (أعجوبة أو معجزة) تستجيب لغريزة الجسد. بينما لا غرابة في هذه الحالة! بل يمكننا القول، بأن معجزات الأنبياء والأديان على امتداد التاريخ ما هي إلا الصيغة المبتذلة لمطالب الجسد المريض والخيال المتعب. فالمعجزات من صنع الخيال اللاحق لا علاقة مباشرة لها بحياة الأنبياء، أي حياة أولئك الذين وهبوا كلّهم من اجل البرهنة على ما اعتقدوه يقينا. ومن ثم ليست المعجزات في الواقع سوى اليقين المقلوب للأنبياء أو اليقين المتحور لاحقا في أوهام العوام وخيال الخواص.

وعموما نستطيع القول، بأن المطالبة الأولية بالمعجزة تشير أما إلى الضعف المعنوي للخصم وأما إلى عبوديته للمألوف أو إلى كليهما. وفي حالة النبي محمد، فقد كانت المطالبة تجمع في ذاتها جميع هذه الجوانب. من هنا كانت ردوده على قدر ما فيها. فعندما طالبوه بوحي نفسيتهم التجارية بيقين يرتقي إلى مصاف الثروة الكبيرة، باعتبارها عروة الحياة الكبرى، فانه أجابهم {لا أقول لكم عندي خزائن ولا علم الغيب، ولا أقول إني ملك، إن اتبع إلا ما يوحي اليّ}[1]. وعندما أرادوا منه رؤية النتائج بصورة قاطعة بفعل ذهنية المحتوم وفكرة الدهر الجاهلية، فإنه أجابهم {لو إن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم}[2]. وعندما كرروا اتهام الافتراء فيما يقوله، فإن أجابته أخذت ترتقي إلى مصاف التحدي كما في قوله{فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين}، أو أن يجري إنزال العدد المطلوب للتحدي إلى مجرد سورة واحدة كما في قوله {فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين"}. ثم يرتقي اليقين المتزايد في قبول فكرة الإعجاز من مجرد السير ضمن

[1] القرآن: سورة الأنعام، الآية ٥٠.
[2] القرآن: سورة الأنعام، الآية ٥٨.

"منطق" الجدل والمماحكة إلى القبول بها كما هي بوصفها الرد الواقعي والممكن على الاتهام والتسخيف والتسفيه والشكوك. إذ لا تعني مطالبته إياهم "بعشر سور مفتريات" سوى اليقين المقلوب للشك الجاهلي. وذلك لان مجرد "تأليف" سور "مفتريات" هو نسف للحق فيها. و"عشر سور مفتريات" هي زيادة لا تصنع غير يقين تكذيبها مرات عشر! غير أن المعنى الملموس لهذه الفكرة ضمن ظروفها التاريخية كان يصب في اتجاه تراكم اليقين المتزايد عن أن حقيقة الإعجاز القرآني تقوم في تذليله للمألوف الجاهلي بما في ذلك في صيغه الخيالية الكبرى. إذ لا تعني الفكرة القرآنية الجازمة بعدم استطاعة العرب الإتيان ولو بسورة واحدة "من دون الله"، سوى الخروج على المألوف في تصوراتهم من مساندة الجن والشيطان في ابتكار الجديد.

فقد كانت العرب على حق في تصوراتها الأصلية عن أن الإبداع جنون و"شيطنة" من طراز لا يشبه إبداع البشر العاديين. فالشيطان هو ملاك الإغواء والإغراء والمغامرة والمؤامرة. فهو يصنع كل جديد من اجل بلوغ المرام. كما أنه الوسيلة المتجددة في النيات والهواجس والأقوال والأفعال. وقد شاطر القرآن هذه الفكرة، إلا أن محمدا ارتقى بها صوب نفيها بفكرة الحق المتسامي. فالشيطان يبدع "البدع"، بينما حقيقة الإبداع خلق إلهي والوحي نموذجه. فالشياطين والجن قادرة على صناعة الشعر والقول دون العمل، بينما حقيقة القرآن حق لا علاقة له بمألوف الجن الجاهلي. ونعثر على هذه الفكرة في القرآن بعبارة {قل لو اجتمعت الأنس والجن على إن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا}[١].

إننا نعثر في هذه المواقف على تحد متكامل في مواقف النبي محمد، مبني على يقين يقر بكمال القرآن، بمعنى خلوه من التناقض وعلوه من النقص المميز لصناعة "الأنس والجن" كما في قوله {أفلا يتدبرون القرآن. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا}[٢]. حينذاك أصبح القرآن كيانا قائما بحد ذاته ينطق ويحي ويميت. بحيث أصبح ممكنا أيضا القول بأنه لو أنزل {على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله}[٣].

واستجابت هذه الصورة لذهنية العرب الوثنيين آنذاك. لكننا نعثر فيها أيضا على مجاهدة حية من اجل تذليلها. فقد أرادت العرب رؤية قوة واقعية وتحسسها بطريقة غير مألوفة، فأجابهم محمد بواقعية غير مألوفة أيضا، لكنها إجابة جلية واستجابة بسيطة ومتراكمة في يقينها، أي في تكامل رؤيتها للإعجاز، بوصفه تحد شامل للمألوف الوثني العربي. مما يشير بدوره إلى تغير

---

[١] القرآن: سورة الإسراء، الآية ٨٨.

[٢] القرآن: سورة النساء، الآية ٨٢.

[٣] القرآن: سورة الحشر، الآية ٢١.

التناسب الفعلي بين ضعف الجاهلية المتزايد وقوة الإسلام الصاعدة. وفيه أيضا يمكننا تلمس الحقيقة القائلة، بأن فكرة الإعجاز نفسها كانت نتاجا لمعاناة كبرى.

فقد مرت فكرة الإعجاز نفسها بكل مراحل المعاناة المميزة لتاريخ القرآن قبل تحوله إلى بيان. فتحول القرآن إلى "بيان لكل شيء" ليس إلا الذروة التي تمثلت معاناة الوحي الشامل، أي معاناة الروح والجسد، والعقل والضمير، والحس والحدس في معارك البلاء الظاهرة والباطنة. فقبل أن يتحول القرآن إلى إعجاز كان ينبغي له أن يواجه ما يمكن عدوته بمراحل الإعجاز المتنوعة والقائمة في مواجهة التحدي الأكبر للبصر والبصيرة من اجل الانتقال من الحلم إلى اليقظة، ومن الخيال المريض إلى الوحي الصادق، ومن الأسطورة إلى الحقيقة.

وقد تميزت هذه المراحل بمعاناة الانتقال الملازمة للتدرج من حيرة البداية إلى يقين النهاية. فقد كانت بدايتها تدور حول الإقناع الذاتي كما تجلى في مواجهة التحدي الأول للنفس، بمعنى أن ما يراه هو يقظة الروح الباحث عن يقين وليس أوهاما وخيالا عابرا، كما نعثر عليه في قوله {علمه شديد القوى. ذو مرة فاستوى. وهو بالأفق الأعلى. ثم دنا فتدلى. وكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى}[١]. وينضح هذا القول إحساسا بالروح والجسد، لازمته سنينا طويلة بصيغ وأشكال متنوعة ومختلفة. وبمجموعها كانت تؤكد الحقيقة القائلة، بأن ترسيخ فكرة الإعجاز، بدأ مع الرؤية الأولى وانتهى بيقين الكلمة المتغلغلة في كل مسام وجوده بوصفه وحيا صادقا. لكنه لم يكن خطا بيانيا صاعدا، بل صيرورة متعرجة من معاناة اليقين. فمرة تظهر بمظهر المخاطبة المتوسلة للقوم كما في قوله {ما ظل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى}[٢]، ومرة أخرى في مظهر المخاطبة المترجية كما في قوله {إنما أنذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء}[٣]،وثالثة في مظهر المخاطبة المكتفية بذاتها كما في قوله {إنما يوحى الي إنما إلهكم اله واحد فهل انتم مسلمون}[٤]، أو أن يكرر ذلك في قول آخر مثل {إنما أنا بشر مثلكم يوحى اليّ إنما إلهكم اله واحد}[٥]. كما ظهرت بمظاهر النقد والتعنيف والوعيد والدعوة للتمسك بالحق. فمرة يقوّمه بعدم العجلة في الخطاب كما في قوله {ولا تعجل بالقرآن من قبل إن يقضي إليك وحيه}، ويعنفه تارة أخرى بعبارة {وان كادوا

---

[١] القرآن: سورة النجم، الآية ٤-٩.
[٢] القرآن: سورة النجم، الآية ٢-٤.
[٣] القرآن: سورة الأنبياء، الآية ٤٥.
[٤] القرآن: سورة الأنبياء، الآية ١٠٨.
[٥] القرآن: سورة الكهف، الآية ١١٠.

يفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا بغيره وإذا لاتخذوك خليلا}[١]، كما يتوعده مخاطبا إياه بعبارة {ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ولا تجعل مع الله إلها آخر فتلقى في جهنم ملوما مدحورا}، أو يدعوه للبقاء ضمن الصراط المستقيم كما في قوله {فاستمسك بالذي أوحي إليك، انك على صراط مستقيم}[٢]، ويطالبه بالتمسك بالوحي كما في قوله {وأتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلمته ولن تجد من دونه ملتحدا}[٣]. وقد قضمت هذه الأحوال بأسنانها الروح والجسد، شأن كل يقين آخذ في التكامل. كما كانت تحرق بلهيبها، شأن كل يقين في المواجهة والتحدي، العقل والضمير. فعندما كان يقينه يواجه اعتراض القوم عليه بان ما يقوله هو قصص الأولين، فإن الرد كان {نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وان كنت قبله لمن الغافلين}[٤]. وعندما كانوا يدحضون دعواه بالوحي ويطالبونه بدليل مادي وملموس على ملاكه، فإن الرد كان {وما كان لبشر إن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا}[٥]. وعندما تبلغ هذه الحالة درجة العذاب الباطني وتضع عقله وضميره على لهيب اليأس والقنوط، فإن الرد عليها كان يأتي مباشرا وشخصيا:{وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدى إلى صراط مستقيم}[٦]، أي كل ما كان يؤدي إلى احتراق الروح والجسد والعقل والضمير في أتون المعاناة الذاتية من اجل بلوغ اليقين. وقد أتخذ هذا اليقين ورته الاولية في فكرة الكتاب الحق كما في قوله {والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق}[٧].

إن تحول "الكتاب" إلى "حق" يعني تمثل فكرة المقدس، أي الفكرة المجردة عن الاتهام بالزور والتزوير. وبلوغها مرتبط هو الآخر بمعاناة مماثلة لما أسميته بمراحل التحدي الكبرى للبصر والبصيرة من اجل الانتقال من الحلم إلى اليقظة، ومن الخيال المربض إلى الوحي الصادق. بمعنى بلوغ مرحلة الانتقال من الأسطورة إلى الحقيقة. فقد كانت المراحل الأولى الصيغة النفسية والفردية للمعاناة الظاهرة والباطنة التي واجهها محمد في خروجه على مألوف العرب. أما الانتقال من الأسطورة إلى الحقيقة فقد كان يتمثل "علوم الأوائل"، أي تاريخ الصراع المسبوك بالرؤية التوحيدية الجديدة. فقد كانت اتهاماتهم واضحة وجلية ومألوفة يقوم فحواها في أن كل

[١] القرآن: سورة الإسراء، الآية ٧٣.
[٢] القرآن: سورة الزخرف، الآية ٤٣.
[٣] القرآن: سورة الكهف، الآية ٢٧.
[٤] القرآن: سورة يوسف، الآية ٣.
[٥] القرآن: سورة الشورى، الآية ٥١.
[٦] القرآن: سورة الشورى، الآية ٥٢.
[٧] القرآن: سورة فاطر، الآية ٣١.

ما يأتي به محمد ويقوله مجرد {أساطير الأولين اكتتبها. فهي تملى عليه بكرة وأصيلا}[1]. وقد صور القرآن هذه الحالة بعبارة {إذا قيل لهم فإذا انزل ربكم قالوا أساطير الأولين}[2]. وإذا أراد الرد عليهم بأمثال من التاريخ السالف، فإنهم كانوا يقولون له {إن هذا إلا أساطير الأولين}[3]. بل اندفعوا صوب النهاية الملازمة لهذه المواقف عندما قالوا له {لو نشاء لقلنا مثل الذي تقوله}.

لقد اجبر النبي محمد العرب الوثنية على التفكير و"الإبداع" بالشكل الذي يخرجهم عن مألوف ما تعودوه من صيغ الكتابة والتفكير. وشأن كل إجبار "متسام" اتخذ في بادئ الأمر صيغة الإمكان أو الاحتمال المعقول. وحالما تصبح الإمكانية واقعا مقبولا في التأمل والتفكر حينذاك يصبح الخروج على المألوف جزءا من العقل والإيمان. من هنا يمكن اعتبار استعدادهم على أن "يقولوا مثل ما يقوله" إقرارا ضمنيا بإمكانية وقبول الارتقاء عن تقليد الأسلاف، أي انه أجبرهم على الخروج من قيود العادة وأوهامها. وليس مصادفة أن يتوصل الفكر الإسلامي لاحقا للقول، بأن المعجزة هي "خرق العادة"، بمعنى الخروج عن المألوف. بمعنى الإبقاء على إمكانيتها بوصفها إبداعا ممكنا. بعبارة أخرى، ليست "المعجزة" ما هو مستحيل بالطبع، بل ما هو خارق للمألوف. وقد تمتعت هذه الفكرة بقدر هائل من الاستعداد للتغير والتجسد والبرهنة والتحقيق في مختلف الميادين. لكن الميدان الأكبر والأكثر جوهرية بالنسبة لمحمد كان يقوم في استبدال "الجاهلية" بالإسلام، والبرهنة على انه أمر ممكن بما في ذلك تحقيقه في مشروع كوني جديد.

أدت فكرة الإعجاز إلى تثبيت فكرة القرآن الجامع والشامل بوصفه "معجزة". وهي "معجزة" حقيقية في سلسلة الإبداع والحق والبدائل الكبرى. وإذا كان نموذجها المصغر يقوم في فكرة إعجاز القرآن، فإن نموذجها الثقافي الأكبر يقوم في تحول القرآن إلى "كتاب" حقق منطق المعاناة الظاهرة والباطنة لمحمد وأسلوبه في التعامل مع كل المبادئ العامة للوجود المادي والروحي للإنسان. إذ أن مجرد رفع القرآن إلى مصاف المعجزة الذاتية للإسلام يعني الإقرار بالقيمة الخارقة "للكتابة" و"القراءة"، بوصفها المقدمة الضرورية لكل إبداع ثقافي. فعندما يجري رفع القراءة إلى مصاف الوحي، والوحي إلى مصاف "القرآن"، والقرآن إلى مصاف "الكتاب"، فإن ذلك يعني من الناحية الروحية حدوث انقلاب هائل في تاريخ الثقافة. وذلك لما فيه من تحويل الكتاب والقراءة إلى عناصر جوهرية لمكونات الإيمان اليومي والأبدي، وبالتالي رفع

---

(1) القرآن: سورة الفرقان، الآية ٥.
(2) القرآن: سورة النحل، الآية ٢٤.
(3) القرآن: سورة الأنفال، الآية ٣١.

شأنها في حياة الفرد والجماعة، واللسان والبيان، والعلم والعمل. وقد بلغت هذه الذروة أوجها في تطابق الوحي والقرآن والكتاب في "معجزة" لا تتعدى كونها "كتابا"، أي روحا ومنطقا.

فقد كانت حقيقة الإعجاز الأولى للقرآن تقوم في نقل الروح والجسد العربيين من غريزة الجاهلية إلى عقل الثقافة. ويمكن رؤية الصيغة الفردية والشخصية الأولى لهذه الحقيقة في كيفية ونوعية الانتقال التاريخي والرمزي لمحمد من حالة الجهل بالله إلى الإسلام له. حيث واجه هذا الانتقال للمرة الأولى في غار البحث عن جواب كان يقلق عقله. وقد كان الجواب بسيطا للغاية، ألا وهو تعلم القراءة لا غير. كما كان في صدمته الأولى اقرب إلى مواجهة ذاته المتسامية بهيئة تحد لقراءة ما لا يعرفه. وهو الدرس الذي نواجهه للمرة الأولى أمام من ينطق لنا الحروف ويعلمنا قراءتها، باعتباره الأسلوب الذي يثير الهلع فينا مع أن مهمته تذليل الخوف من الجهل.

وسوف ترفع الثقافة الإسلامية هذه الفكرة إلى مصاف الحكمة عندما وضعتها في عبارة "الناس أعداء ما جهلوا". وقد وضع النبي محمد أسس هذه الحكمة في مجرى مواجهته جهل العرب الوثنيين، بحيث انزل نموذج ذهنيتهم إلى مستوى "الجاهلية"، ومن خلاله حاول إجبار العرب الوثنيين على تعلم قراءة "الآفاق والأنفس" بطريقة جديدة من خلال عبور غريزة الجسد الجاهلي إلى عقل الروح الإسلامي. ولم تكن محاولته هذه أسهل من غيرها. فقد صبت في نفس تيار تكامله الذاتي، أي في نفس تيار معاناته الكبرى. ومرت شأن كل معاناة كبرى في نفس دهاليز المواجهة المتنوعة من التمني والرغبة والعمل والتحدي والتصدي والإرهاق والانزعاج والتقهقر والشعور بالهزيمة والاقتراب من اليأس والقنوط. فإذا كانت مواجهته الأولى تقوم في نموذج {أفغير الله تأمروني أن اعبد أيها الجاهلون}[1]، فإنها تعرضت في مجرى اعتراضهم المتكرر والعنيد إلى حالة جعلته أحيانا يبحث عن نفق في الأرض ينزل إلى أعماقه عسى أن يحصل بأثره على ما يمكنّه إقناعهم، أو أن ينطلق إلى السماء من اجل أن يأتيهم بحجة تنهي شكوكهم. وهو تمنيات وأفعال اقرب ما تكون إلى غريزة النفس الجاهلية التي حاربها. من هنا صدمتها إياه حالما بلغ التحدي ذروته كما في قوله {وإن كبر عليك إعراضهم، فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلمّا في السماء فتأتيهم بآية. ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين}[2]. ويشير هذا الانتقاد إلى حالة الجزع المميزة للغريزة الجاهلية من جهة، وإلى تجاوزها المادي والمعنوي من جهة أخرى. وسوف تتجسد هذه الحالة بصورة نموذجية في أكثر الأحداث درامية، كما نراها في الآية القائلة:{إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية، حمية الجاهلية، فانزل

---

[1] القرآن: سورة الزمر، الآية ٦٤.

[2] القرآن: سورة الأنعام، الآية ٣٥.

الله سكينة على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى}[1]. إننا نعثر في هذه الآية على وداع رمزي للجاهلية، يتضمن في الوقت نفسه نفيها الشامل، من خلال نفي حمية الدماء بسكينة الروح، والجاهلية بالتقوى. كما نعثر فيها أيضا على تمثل فعلي سوف يظهر لاحقا في تحويل الجاهلية إلى مرحلة ضرورية بالنسبة للوعي الديني والتاريخي والثقافي، عندما أدرجتها الثقافة الإسلامية في فلك الإيمان والعقل والمعرفة والتاريخ، أي عندما حولتها إلى معيار الإدراك اللغوي الدقيق والحقيقي لمعان القرآن، وجعلت من نتاجها الأدبي نموذجا "كلاسيكيا" للمقارنة والاقتداء، بحيث جعلت من فضائلها الكبرى فضائل الإسلام نفسه. ولم يكن بإمكان هذا التحول أن يحدث إلا بعد تذليل الجاهلية بوصفها نموذجا وأسلوبا في التربية والفكر والسلوك والنفسية والقيم.

وقد فسح هذا التذليل المجال أمام العقل وإمكانياته غير المحدودة من تأويل وتبرير وتأسيس وتأريخ سوف تظهر ملامحه اللاحقة مع أول انتقال فعلي إلى عالم الدولة والثقافة السياسية. لكن بدايته تلازمت مع انتصار الإسلام، الذي رفع فكرة الخلاف والمعرفة والعلم إلى مستوى جديد لا علاقة له بالنماذج الضيقة المميزة لما ندعوه بالجاهلية. وهو تلازم ارتبط أساسا بتذليل مثلث الأضلاع الكبرى للجاهلية في كل من الهوى والجهل والظن. من هنا تلازم معارضة الهوى بفكرة الوحي، كما حصلت على أشكالها المتنوعة في التدليل على أن محمد لا ينطق عن الهوى، وانه وحي يوحى. وإنهم لا يستجيبون لأنهم {يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى}[2]. ومعارضة الجهل بالعلم، كما حصلت على أشكالها المتنوعة في مواقف عدة مثل القول بأن الله يرفع {الذين آمنوا منكم درجات والذين أوتوا العلم درجات}، وانه لا {يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون}. بل نراه يرفع مستوى تدليل وشهادة العلماء إلى مستوى الدراية الإلهية كما في قوله {شهد الله وأولوا العلم}، انطلاقا أو استنادا إلى أن أكثر من {يخشى الله من عباده العلماء}. وأخيرا معارضة الظن بفكرة اليقين الصادق، كما حصلت على أشكالها المتنوعة في مواقف عدة مثل قوله {إن تتبعون إلا الظن وما تهوي الأنفس}، وأنه {ما لهم من علم إن يتبعون إلا الظن}، وأن أكثرهم ما يتبع إلا ظنا، بينما {الظن لا يغني عن الحق شيئا}[3]. بل أن حصيلة مواقفهم من الحياة والموت، مثل قولهم {إن هي حياتنا الدنيا نموت

---

(1) القرآن: سورة الفتح، الآية ٢٦.
(2) القرآن: سورة القصص، الآية ٥٠.
(3) القرآن: سورة يونس، الآية ٣٦.

ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر} هي مجرد ظنون لا أساس لها، أو كما يقول القرآن {ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون}[1].

لقد أدت الحصيلة المتراكمة في معارضة الهوى بالوحي، والجهل بالعلم، والظن باليقين الصادق إلى تأسيس مبادئ علمية وعملية كبرى لعل أهمها هو انه ليس كل علم يؤدي إلى معرفة، وأن العلم الذي يؤدي إلى معرفة هو الذي يصنع يقينا، وأن المقصود باليقين هنا هو اليقين الصادق، أي عين اليقين. وشكلت هذه المبادئ أساس المنهج النظري والعملي لحقيقة المعرفة والإيمان، كما نعثر عليها لاحقا في مفاهيم ومبادئ كبرى مثل طلب العلم فريضة، وفكرة طلب العلم كما هو، وما ترتب عليه من مبادئ وقيم عملية عديدة كانت تتمثل الأفكار القرآنية العامة مثل الدعوة الدائمة للتأمل والتفكر والتعقل والتبصر في الأمور وعواقبها، والدعوة للحكمة والموعظة الحسنة، والجدل بأفضل الطرق وأحسنها. وحصلت هذه المبادئ والقيم على استمرارها العملي والجزئي والمتسامي أيضا في الأحاديث الصحيحة والموضوعة مثل (العلماء ورثة الأنبياء)، و(يستغفر للعالم ما في السماوات والأرض)، و(الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع الملوك)، و(اقرب الناس من النبوة أهل العلم والجهاد)، و(لموت قبيلة أيسر من موت عالم)، و(يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء)، و(يشفع يوم القيامة ثلاثة:الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء)، و(ما عبد الله بشيء أفضل من فقه في الدين)، و(خير دينكم أيسره، وخير العبادة الفقه)، و(فضل المؤمن العالم على المؤمن العامي بسبعين درجة) وغيرها.

أما الحصيلة الفكرية والثقافية لكل ذلك فقد كانت تصب في تأسيس مرجعية المعرفة والعلم وضرورتها بالنسبة لإيجاد النسبة المعقولة والمقبولة للثابت والعابر، والمطلق والنسبي في كل شيء، إضافة إلى ربط التفكر والتعقل والتأمل بمنظومة فكرية شاملة. أما من الناحية التاريخية فقد كان ذلك يعني تأسيس شروط تكامل المعرفة في الإنسان ورفعه إلى مصاف القوة الذاتية المفكرة، كما ستتجسد لاحقا في فكرة "علوم الدين" و"علماء الدين" و"الفقهاء"، أي العارفين وليس "رجال دين". ولم يكن مقصود الثقافة بالعارفين سوى المثقفين وليس الأجراء والمرتزقة منهم في ميدان العمل النظري والعلمي.

وقبل أن تصل الثقافة الإسلامية إلى واقع التمايز الجدي والفعال بين رجل العلم ورجل الدولة وقيمته بالنسبة للإبداع الحر والمتنوع، كان ينبغي لها أن تخوض غمار الإشكاليات الصعبة والمرهقة في ميدان بناء الدولة والسلطة والعقائد والعقل والنظم الفكرية

[1] القرآن: سورة الجاثية، الآية ٢٤.

الفصل الثاني

خلافة الراشدين – مرجعية الحق والخلافة السياسية

قدم الإسلام في دعوته لإلغاء الجاهلية مستوى جديدا في التعامل مع النفس والآخرين. فقد كان الهمّ الإسلامي العام يقوم في الإخلاص للحق كما هو. وبغضّ النظر عن الصيغة الدينية للحق الإسلامي، إلا انه كان يتمثل في ذاته تقاليد الماضي وثقافة العرب الجاهلية ونفيهما بالفكرة المتسامية. مما أدى إلى نفي سلطة الانتماء للقبيلة بسلطة الانتماء للجماعة المحكومة بالشريعة. وهي المقدمة الكبرى للسلطة الجديدة الآخذة في النمو. غير أن خصوصيتها تقوم في احتكامها للوحي القرآني بوصفه مصدرها الناطق، أما الدعوة والعمل من اجل تنفيذها فقد تحولت إلى الأسلوب الواقعي لتحقيقها. مما جعل من "الوحي" سلطة من طراز جديد. لكن قوته المباشرة وغير المباشرة كانت ترتبط بالنبي محمد، وذلك لأنها لم تعان آنذاك من إشكالية الأنا والآخر، والفكر والسلطة، والمصلحة والمنطق، مع أنها كانت تحتوي على كل هذه المكونات ولكن على هيئة كيان منحلّ في الوحدة المتسامية للقول والعمل بفعل مرجعية "الاختيار الإلهي" للنبي محمد. الأمر الذي حدد بدوره طبيعة وكيفية العلاقة الواجبة بين الحقيقة والإلهام والمصالح، بوصفها وحدة لا يمكن فصم عراها، لان أولها وآخرها حق.

لقد كان الوحي حقيقة والحقيقة وحيا. مما جعله سلطة من أي وجه تراه، أو هكذا كان ينبغي النظر إليه من جانب الأتباع الجدد. فقد طالبت هذه الوحدة المرء بتأمل كل ما هو موجود بالعقل والقلب. كما طالبته بالقدر نفسه بالإيمان التام بها، باعتبارها وحدة معقولة ومقبولة بمعايير الدين ومتطلبات الانتماء للجماعة الجديدة أو أمة الصراط المستقيم والمستقبل. من هنا رفض الجدل مع الإقرار بفاعليته ضد الجاهلية. وهو تناقض يمكن فهمه ضمن أحكام التقليد، لكنه كان يتمتع بفاعلية قوية ضمن مقاييس الإيمان.

فقد كانت الجاهلية العربية محكومة بعادة التقليد للآباء والقدماء. بينما يفترض الإيمان الجديد إتباع ما يمكن دعوته بمنطق الإلهام والحقيقة الإسلامية. وهو اتجاه عقائدي خالص من حيث محتواه الفكري. مما حدد بدوره طبيعة وكيفية الانتماء الجديد للجماعة الجديدة، بما في ذلك في ميدان الفكر. من هنا أصبح حسان بن ثابت "لسان الإسلام" مع أن شعره أدنى من شعراء من كان يهجوهم، كما أن استعمال الشعر في المعركة لم يتعارض مع الفكرة الإسلامية القائلة بعدم ثبات الشعراء في القول والعمل. كما لم يعق ذلك النبي محمد من أن يرمي ببردته على من قال "بانت سعاد فقلبي اليوم متبول..."[1]. والقضية هنا ليست فقط في الفكرة المحمدية عما في

[1] هنا يمكننا رؤية أول مظاهر علاقة السلطة بالمثقف، بمعنى الاستعداد لتغير وتبدل المواقف والتقييم حالما تكون جزء من الصراع السياسي. إذ يرمز الفعل المشهور عن رمي محمد البردة على كعب بن زهير على إدراك وذوق جمالي لقيمة الشعر وفاعليته الوجدانية، ومن ثم قدرته على استقطاب الأتباع. فقد كانت تلك أيضا معركة

البيان والبلاغة من "سحر"، وعما بين الشعراء أحيانا "ممن عصمهم الله" من الوقوع في أوحال الرذيلة الجاهلية، بل وفيما أسميته بمنطق الإلهام والحقيقة الإسلامية، الذي يطالب المرء بالإخلاص التام، بوصفه فرضا من فروض الإيمان. لما في هذا الفرض من سمو داخلي حالما يخدم بالفعل تعميق وترسيخ منطق الحق والحقيقة.

كما أنه منطق يتمتع "بآلية" خاصة ومسار متميز في "الوحي". لكنه حالما ينتقل من عالم الملكوت إلى عالم الملك والشهادة، فإنه يتخذ، شأن كل الأفكار "المقدسة"، رموزا وإيحاءات ومفاهيم محكومة بتجارب الأفراد والجماعات والأمم. فقد أرتبط هذا التحول بصيرورة الدولة وحدود السلطة فيها. وفي الإطار العام يمكن القول، بأن هذا التحول الهائل في تاريخ الخلافة قد سار عبر تحويل "الوحي النبوي" إلى سلطة من طراز جديد أصبحت بفعل قدسيتها "نصا" عند البعض و"مشكاة" عند الآخر. وهو تباين كبير كان يعكس طبيعة ومستوى الخلاف الضروري والتمايز الذي لا بد منه للفكر في التعامل مع تراث الماضي وإشكاليات الحاضر، أي أنه كان يمثل مسارا لاتجاهين أعادا إنتاج تقاليد الرواية والدراية، والمعقول والمنقول عبر رفعهما إلى مصاف التفسير والتأويل، والظاهر والباطن. وقد كانت تلك نتيجة طبيعية لما ادعوه بالواحدية الثقافية الإسلامية وخصوصية تبلور مرجعياتها الكبرى في الأصول.

وفيما لو تجاوزنا هذه الجوانب وانتقلنا مباشرة إلى كيفية تأثير هذا التحول على علاقة المثقف بالسلطة، فإنها لا تخرج في الإطار العام عما هو مميز لهذه العلاقة في الحضارات التاريخية الكبرى من مسار خاص لإشكاليات الحقيقة والسلطة فيها.

فالحضارات تشترك في بناء الدولة وإنتاج الثقافة، لكنها تختلف في نماذج إبداعها للأصول والمرجعيات، بوصفها مكونات جوهرية بالنسبة لصنع خصوصية الحضارة وكيفية انتقالها وتحولها وقدرتها على الاستمرار. وفيما يخص الحضارة الإسلامية فإنها ارتبطت بعقيدة الإسلام الوحدانية ورؤيتها لواحدية الجماعة والأمة، التي وضعت أسس الحق الاجتماعي والمنظومة الأخلاقية للدولة دون أن تتكفل برسم حدودها النهائية. من هنا إمكانية التنوع فيها، مع أن مضمونها الحقيقي كان يصب فيما يمكن دعوته بنظام الواحدية الاجتماعية، الذي اتخذت

المعارك التاريخية الكبرى. فقد كان شعر كعب بن زهير الوثني، بما في ذلك في ابتدائه بتقاليد العرب القدماء (الجاهلية) بالوقوف على الأطلال اشد إثارة للروح والوجدان من تأمل "الذات الإلهية" و"الواحد القهار" وما شابه ذلك. ولكل منهما أصواته على قيثارة الروح. وفي الحالة المعنية يمكن النظر إلى سلوك النبي محمد على انه سلوك سياسي بمعايير الذوق الجمالي، أو ذوق جمالي بمعايير الرؤية السياسية. ولا خلاف بين الاثنين، لأنهما يتكاملان في مشروع الوحدانية الكونية للنبي محمد، انطلاقا من أهميتهما بالنسبة للسلطة.

خلافة الراشدين صيغته الأولية، وليس نموذجه الأرفع. إذ لا نموذج نهائي في الفكرة الإسلامية عن أي شيء باستثناء ما يمكن دعوته بنظام النسب المثلى.

وكان هذا النظام محكوما بالوحدانية الإسلامية ومساعيها الجوهرية لتحقيق فكرة العدل والاعتدال. وسوف يكشف عن نفسه لاحقا في النماذج المرجعية المتعلقة بالنظر إلى الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. كما سيجد طريقه إلى منهجية الرؤية في مختلف ميادين العلوم والمعارف، بما في ذلك في الموقف من الدولة والسلطة.

فقد تبدو بعض الأحداث التاريخية من حيث مظهرها الخارجي صدفة، وقد تكون صدفة، لكن اندثارها السريع أو ثباتها العميق هو المؤشر والبرهان الفعلي على ما إذا كانت جزء من صدفة عابرة أو أن لها أسسها الخاصة في مقدمات الأحداث. ولا يمكن فصل هذه المقدمات عن فاعلية "الأيديولوجية المتسامية"، عندما يجري الحديث عن الدولة المحكومة بالأفكار والعقائد. وذلك لأن تغلغل الفكرة القائلة بمشيئة الله المطلقة عادة ما تقضي على فكرة الصدفة، أو على الأقل تجعل منها جزء من فكرة القضاء والقضاء. وحالما يصعب فهم هذه الحالة بمعايير المنطق والملاحظة المباشرة، عندها يجري رفعها إلى مصاف "سر الغيب" و"علم الله" المجهول بالنسبة لمخلوقاته الناجحة والفاشلة. وفي كلتا الحالتين تتحول النتائج إلى بلاء أو مكر الهي. ولم تكن مهمة هذه الرؤية تقوم في طمأنة النفس المتيقنة بصحة تأويلها فحسب، بل ولا تخلو أيضا من رياء تصنعه الفكرة نفسها. وعموما يمكننا القول، بأن هذه الرؤية لا تخلو من تجرد عن الهوى ووقوعا فيما هو أتعس منه. وهو تناقض يحكم الفكرة المتسامية حالما تصبح جزء من صراع المشارب السياسية المتمايلة بين اليقين والأهواء. وكلاهما جزء من تجارب التاريخ وقواه الاجتماعية. لكنها تجارب لها أسسها ومقدماتها. وفي حالة الإسلام لم تكن معزولة عن تأثير الفكرة الوحدانية وأثرها المباشر وغير المباشر في تحديد الرؤية والسلوك العملي. وحصيلة الأمر هو نتاج لما يمكن دعوته باجتهاد الثقافة في كيفية رؤيتها وحلها لإشكاليات وجودها التاريخي. وضمن هذا السياق يمكن فهم "تجريبية" البحث عن شكل السلطة ونموذج العلاقة المفترضة بينها وبين أتباعها، بما في ذلك تجاه أهل الرواية والدراية منهم (المثقفين).

فقد كان شكلها الأولي مصادفة لها أسسها في المخزون العام لأصول الإيمان. بمعنى أن "اختيار" الخليفة والاسم كانا فعلا عفويا مربوطا من حيث أسسه الدينية، بالفكرة الإسلامية عن جوهرية الله، وبشرية النبي محمد، ورسالته للناس بوصفه رسولا ونبيا ومبشرا ونذيرا. وقد انتزعت هذه الصفات منذ البدء إمكانية التقديس اللاهوتي والعقائدي لشخصه، واكتفت

بتحويله ضمن عقائد الإسلام إلى جزء أساسي في شهادة الإيمان فقط. إذ انتزعت عبارة الشهادة باسمه، إلى جانب أن الله وحده لا شريك له، إمكانية مجاراته في الصورة والمعنى. وذلك لأن الوحدة الغريبة للرسالة والعبودية المقررة في "أن محمدا عبده ورسوله" أبقت عليه في برزخ السموّ الواقعي. وكان من الممكن تمثل مختلف صورها ومعناها في استخلافهما فقط. بمعنى محاكاة صورته الواقعية (السنّة) ومعناها في تمثل حقائق القرآن. وبما أن السياسة هي الميدان المباشر والأوسع لوحدة القول والعمل، من هنا ظهور "الخلافة" فيها قبل غيرها، باعتباره التبرير والتمثيل الموحد لهما. وقد صنعت هذه السبيكة في نفس الوقت واقع وآفاق العلاقة الممكنة بين المثقف والحقيقة.

فمن الناحية التاريخية والنظرية، لم تكن أصول الإيمان الأولية عقائد متبلورة بهيئة قواعد قادرة على أن تكون بديهيات سياسية. لهذا كان الجدل حادا ومقتضبا في الوقت نفسه. ولم يتعد في الواقع أكثر من استشهاد بآيات قليلة. وكانت كافية بحد ذاتها لأن تكون "حقيقة" مقنعة وحاسمة بالنسبة للعمل. وليس مصادفة أن تكون الأدلة مجرد "رواية" "السلطة" الجديدة. وذلك بسبب عدم انفصال وانفصام الخاصة عن العامة، والماضي عن الحاضر، والأنا عن الجماعة، والقرآن عن السنّة، والأصول عن الفروع، والرواية عن الدراية. لكنه حالما جرى انتزاع الإقرار بلقب "خليفة رسول الله"، فإن الانقلاب الحتمي أصبح أمرا ملازما لصيرورة الدولة ومؤسساتها.

وصورت الثقافة الإسلامية هذا التحول الكبير بتسمية "خلافة الراشدين". وهو تقييم نفسي للمرحلة التأسيسية، احتوى على تأسيس وتلازم الرشاد والخلافة كما لو أنه أراد أن يطوي الدولة بين أجنحة التغير العميق الذي لف عالم العرب المسلمين بعد موت النبي محمد. وهو تعبير له أصالته المعنوية والتاريخية والسياسية أيضا. فالدولة من التداول، والتداول من التغير والتبدل. وهما مكونان تمثلهما مفهوم الخلافة، الذي لم يتحسس معالم التجزئة الضرورية التي تجلبها الدولة لوجود الإنسان وعلاقته بالنفس والمجتمع. من هنا كان مفهوم الرشاد والإرشاد الصيغة السياسية لمفهوم الحق الإسلامي. وقد أعطى تلازمهما لهذه المرحلة التأسيسية للدولة الإسلامية قيمتها "الخالدة" في التاريخ والوعي العربي والإسلامي، كما نعثر عليها بصورة مباشرة وغير مباشرة في خطب الخلفاء وسلوكهم العملي. فنرى أبو بكر يشدد في خطبته الأولى على انه ولي عليهم مع انه ليس أفضلهم، وانه يطلب إرشادهم وتقويمهم إياه إن اخطأ.

إن المصادفة التاريخية التي رفعت فكرة الخلافة إلى مستوى الرشاد، والرشاد إلى مستوى الخلافة، تكمن في الضرورة التي استنطقها روح الإسلام الأول باعتباره إسلاما للحق. ووجدت هذه الضرورة تعبيرها النموذجي في المزج المتسامي لكليهما في تسمية "الخلفاء الراشدين". فقد تمثل هذا التوليف معنى النبوة ومنطق وجودها التاريخي. إذ لم يتعد معنى النبوة بالنسبة لأتباعها آنذاك مضمون الحق التاريخي. وكان يمكن تجسيد هذا الحق بمعايير القيم المتسامية للعرب الجاهلية ونفيها الأكثر سموا بمعايير البديل الإسلامي الجديد. أما منطق وجودها التاريخي فهو المعاناة الفعلية والفردية من اجل تمثل الحق في كل دقائق الحياة. الأمر الذي جعل منها بمعايير المعنى المتسامي والمنطق التاريخي للثقافة الإسلامية مرحلة ونموذجا للاحتذاء.

وليس مصادفة أن تكون فكرة الحق هي الفكرة الأكثر ترددا وجوهرية في هواجس الخلفاء الراشدين وعقولهم ومواقفهم، باستثناء عثمان بن عفان. بل أن مقتله هو الوجه الآخر لفكرة الحق التي تغلغلت في وعي وضمير الأمة الناشئة، التي وجدت في سلوكه خروجا على الحق. ووجدت هذه الفكرة تعبيرها في الشعار الشهير: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق! ولم تعن هنا كلمة الخالق سوى العادل والمحق. وليس اعتباطا أن تتبلور الفكرة في صيغة مرجعية شاملة عن الإمام علي بن أبي طالب عندما قال "الرجال بالحق وليس الحق بالرجال". واختزلت هذه الصيغة مضمون الفكرة الإسلامية وتجاربها العملية الأولية في صورة هي الأعمق والأصدق والأعم في تأسيس فكرة الحق. بحيث أصبح من الممكن تحولها إلى مرجعية علمية (منهجية) وعملية. ونعثر على تراكم هذه النتيجة الأولي في مجرى الصراع العلني والمستتر الذي اخذ يظهر إلى السطح بعد موت النبي محمد.

فقد كان محور الصراع حول "من يخلف النبي" يدور حول من له "الحق" الأكبر. ويشر هذا الجدل بحد ذاته إلى أنه كان مرتبطا بتنوع الاحتمالات والتأسيس المعقول والمقبول للإقرار به. بمعنى انه لم يكن مرتبطا بفكرة العائلة والقبيلة والجهة، بل بفكرة الاقتراب من النبي وتمثل ما في الإسلام والمعاناة الشخصية والتاريخية من اجله، أي كل ما يعطي للمرء "حق" المطالبة بها. وقد كان ذلك الوجه الآخر لفكرة الحق من حيث كونه عدلا. وتغلغلت هذه الموازاة في عمق الكلمة والعبارة والفكرة والممارسة العملية، التي ميزت النماذج العليا لخلافة الراشدين. ففي وصية أبي بكر لعمر بن الخطاب يمكننا ملاحظة الترابط الداخلي العميق بين فكرة الله والنبي والخلافة وبين الحق. فهو يخاطبه قائلا:"إن لله عليك حقا في الليل لا يقبله في النهار، وحقا في

النهار لا يقبله في الليل. وأنها لا تقبل نافلة حتى تؤدى فريضة"[1]. ويضع في مضمون استخلافه له إتباع مضمون السلوك النبوي في الحياة الشخصية،كما في قوله:"إني إنما استخلفتك نظرا لما خلفته ورائي. وقد صحبت رسول الله فرأيت من أثرته أنفسنا على نفسه وأهلنا على أهله حتى إنا كنا لنظل نهدي إلى أهله من فضول ما يأتينا عنه. وقد صحبتني فرأيتني إنما اتبعت سبيل من كان قبلي"[2]. ويختتمها بفكرة الحذر الدائم من الانحراف، بوصفها فكرة سياسية، كما في قوله له بضرورة الابتعاد عمن دعاهم بهؤلاء "النفر من أصحاب رسول الله، الذين قد انتفخت أجوافهم، وطمعت أبصارهم، وأحب كل امرئ منهم نفسه، وأن لهم لحيرة عند كل زلة واحد منهم. فإياك أن تكونه"[3]. واختتم هذا التحذير بفكرته العملية القائلة:"لن يزالوا منك خائفين ما خفت الله، ولك مستقيمين ما استقامت طريقتك".

مما سبق نستطيع رؤية الاتجاه العام لتطور فكرة الحق في المثال الشخصي، باعتبارها الهاجس العميق والباعث الجوهري في فكرة الدولة. وكذلك فكرة الدولة، بوصفها إرشادا للناس صوب تحقيق الحق. إننا نعثر في آراء أبي بكر في وصيته لعمر بن الخطاب على توحيد لفكرة الحق في سلسلة تبدأ بالله وتنتهي بتطبيق الحق السياسي مرورا بنموذج النبي. إذ نعثر في عبارات أبي بكر التي خاطب بها عمرا على إدراك واضح للأولويات في الحق. بمعنى إننا نعثر فيها على أن لكل زمن حقوقه، وإن الحقوق مفهوم ومطلب لا يتغير ولا يتبدل من حيث كونها حقوقا، وإن الأولوية والمطلوب في الحق هو أصوله لا توابعه (الفريضة وليس النافلة). وهي مقدمة كبرى مصدرها فكرة الحق المطلق (الله)، كما وجدت نموذجها الرفيع في مثال النبي محمد. لهذا كان ينظر إليه ومن خلاله يمكن رؤية "الأنا"، بوصفها نموذجا سياسيا مقبولا لمن يخلفه، كما نراها في كلماته القائلة "وقد صحبتني فرأيتني إنما اتبعت سبيل من كان قبلي".

إننا نقف هنا أمام ربط بين المطلق والعابر في الثبات على الحق، بوصفه سلوكا متجانسا لنموذجية الفرد وحق الجماعة (الأمة). ولعل عبارة "لن يزالوا منك خائفين ما خفت الله، ولك مستقيمين ما استقامت طريقتك" هي الصيغة المعّبرة عن هذا الربط الدقيق. بمعنى أن الحق هو سلسلة الارتباط الدائم بين رجل الدولة ومبدأ الحق المطلق (الله). مع ما يترتب عليه من ربط مرجعية الحق بالمبادئ العامة وليس بالسلطة والأفراد. انطلاقا من أن الحق هو ضابط السلوك الفردي للسلطة، وأن حقيقة السلطة بوصفها أداة تجسيد العدالة تفترض الاستقامة الشخصية،

---

[1] أبو يوسف القاضي: كتاب الخراج، ص١٣.
[2] أبو يوسف القاضي: كتاب الخراج، ص ١٣.
[3] أبو يوسف القاضي: كتاب الخراج، ص ١٤.

أي السلوك الثابت مع الحق بأي شكل ومظهر ومنحى جرى. وقد تمثل عمر بن الخطاب هذه الفكرة للدرجة التي تحول في وعي الثقافة الإسلامية وتاريخها السياسي إلى "فاروق" الحق والعدالة. وتصور أحدى النوادر هذه الحصيلة، عندما قال رجل له: "اتق الله يا عمر!" وعندما رده احد المرافقين لعمر قائلا: طأكثرت على أمير المؤمنين!"، فإننا نسمع يردعه قائلا: "دعه! لا خير فيهم إن لم يقولوها لنا!" ولا خير فينا إن لم نقبل![1] وحدد نوعية هذا السلوك نوعية استيعابه لفكرة الحق ونموذجها المناسب في حلم "أمير المؤمنين"، أي في عقل رجل الدولة. وقد قال مرة بهذا الصدد، بأنه "ليس من حلم أحب إلى الله ولا اعمّ نفعا من حلم إمام ورفقه. وليس من جهل ابغض إلى الله واعمّ ضررا من جهل إمام وخرقه"[2]. وهي حقيقة اقرب إلى البديهة السياسية في فكرة الدولة ورجالها. لهذا قال في معرض الجدل الذي دار حول قضية توزيع أراضي العراق والشام: "إني لم أزعجكم إلا لان تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم. فإني واحد كأحدكم. وانتم اليوم تقرون بالحق. خالفني من خالفني ووافقني من وافقني. ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي. فلكم من الله كتاب ينطق بالحق. فو الله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق"[3]. لقد وجد في تقسيم الأرض واعتراض البعض من أهل الأوس والخزرج على ذلك، بأنه لم يفعل ذلك إلا لأنه أراد الإبقاء على من يحافظ على الأمن والنظام في المدن الكبرى. وإنه بحاجة للمال من اجل مد الجيوش. بعبارة أخرى إننا نقف أمام صورة نموذجية حول أولوية وجوهرية الحق على الهوى والرغبات الشخصية في إدارة شئون الدولة والموقف من المعارضين. وبالتالي فإن آراءه التي يمكن مخالفتها أو الاعتراض عليها لا تهدف من حيث مبدئها وغايتها غير الحق الضروري للدولة والأمة. لاسيما وأنها حقوق سياسية أيضا، لأن مواقفه تعادل الاجتهاد السياسي المحكوم بفكرة الحق، كما أن فكرة الحق محكومة بفكرة الدولة. وكان ذلك مضمون العقيدة العملية والروحية لعمر بن الخطاب في الموقف من السلطة والدولة. بمعنى إنه احد النماذج الرفيعة لفكرة الراشدين، الذي أناط مهمة الحق والحقيقة بتوسيع وترسيخ الوحدة والدولة. وهي عقيدة يمكن العثور على تعبيرها الواضح في إحدى أفكاره القائلة، بان "أحق ما تعهد الراعي من رعيته تعهدهم بالذي لله عليهم في وظائف دينهم الذي هداهم الله له. وإنما علينا أن نأمركم بما أمركم الله به من طاعته، وأن ننهاكم عما نهاكم الله من معصيته. وأن نقيم أمر الله في قريب الناس وبعيدهم ولا نبالي على من كان الحق"[4].

[1] أبو يوسف القاضي: كتاب الخراج، ص١٤.
[2] أبو يوسف القاضي: كتاب الخراج، ص١٤.
[3] أبو يوسف القاضي: كتاب الخراج، ص٢٧-٢٨.
[4] أبو يوسف القاضي: كتاب الخراج، ص١٦.

ولم تكن هذه الآراء والمواقف معزولة عن واقع الصيرورة الأولية للخلاة (الدولة) وفكرة الدولة. بمعنى أنها كانت تعبر في صيغتها المذكورة أعلاه عن الحالة التاريخية والمرحلة التي لم تتعرض فيها الدولة إلى التجزئة. بمعنى عدم ظهور قواها المتصارعة وتناقضاتها الذاتية الملازمة للتطور الحضاري والإبداع الثقافي. الأمر الذي ادمج فكرة الحق في الشخصية وجعلها كلا واحدا. بحيث تحول الخليفة وفكرة الحق والحقوق إلى كلّ واحد. وفي هذا كان يكمن سر الإغراء التاريخي لخلافة الراشدين. وليس مصادفة أن نعثر حتى عند عثمان بن عفان على عبارة تقول "إن الله خلق الخلق بالحق، فلا يقبل إلا الحق. خذوا الحق وأعطوا الحق". وقد يكون هذا التطابق الخفي بين فكرة الحق وفكرة الخلافة هي السرّ المستتر وراء مقتله. فعندما وجدت الأمة في سلوكه أخذا للحق بغير حق أعطوه الإجابة الحقيقة، ألا وهي أخذهم للحق منه بالقوة. وقد تكون هي الحصيلة التاريخية لتجربة الخلافة الأولى التي حدس الإمام علي بن أبي طالب معناها وجوهرها من خلال إبداع إحدى أجمل وأعمق المرجعيات الفكرية بهذا الصدد، عندما قال، بان الرجال تعرف بالحق وليس الحق بالرجال. وتوجت هذه الفكرة مرحلة خلافة الراشدين وجعلت منها معيارا في الوقت نفسه لفكرة الحق والدولة والشخصية.

وليس مصادفة أن تصبح "خلافة الراشدين" فكرة أكثر مما هي مرحلة تاريخية. من هنا سرّ تأثيرها الدائم، ومن ثم فهم سبب إدراج الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ضمنها أحيانا[1]، أو أن تبقى تثير شهية الخلفاء في أوقات متأخرة للاقتراب منها أو الانضمام إلى كوكبتها. وضمن هذا السياق يمكن فهم الأساطير المحاكة عن شخصية هارون الرشيد في تتبعه لحياة الناس العاديين والعيش أحيانا بمعايير سلوك الخلفاء العظام مثل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، تماما بالقدر الذي يمكن فهم لقب الرشيد على انه الصيغة غير المباشرة والمبطنة لتمثيل خلافة الراشدين. وهي صورة يمكننا العثور على نماذجها المتنوعة في كتب التاريخ والنوادر، كما هو الحال بالنسبة لنادرة دخول الصوفي شقيق البلخي على هارون الرشيد، ومبادرة الأخير بسؤاله:

- أنت شقيق الزاهد؟
- أنا شقيق ولست بزاهد!
- أوصني!

---

[1] إن ادراج شخصية عمر بن عبد العزيز ضمن سلسلة الخلفاء الراشدين هو دليل على انها فكرة وليس مرحلة تاريخية.

- إن الله أجلسك مكان الصدّيق وانه يطلب منك صدقه، وأعطاك موضع عمر الفاروق وانه يطلب منك الفرق بين الحق والباطل مثله، وانه أقعدك مكان ذي النورين وانه يطلب منك الحياء والكرم كما يطلب مثل حيائه وكرمه، وأقعدك موضع علي بن أبي طالب وانه يطلب منك العلم والعدل.

وفي نادرة أخرى تروي لقاءه بالشبلي. فعندما استفسر منه الرشيد قائلا:

- كم في خمس الإبل؟
- شاة في الواجب. فأما عندنا فكلها لله.
- فما أصلك في ذلك؟
- أبو بكر حين خرج عن ماله كله لله.

ثم أضاف قائلا: "من خرج عن ماله كله فإمامه أبو بكر، ومن خرج عن بعضه فإمامه عمر. ومن اخذ لله وأعطى لله وجمع لله ومنع لله فإمامه عثمان، ومن ترك الدنيا لأهلها فإمامه علي. وكل علم لا يؤدي إلى ترك الدنيا فليس بعلم"[1].

إننا نعثر في هذه النوادر على نموذجية فكرة الخلافة والحق. والقضية هنا ليست فقط في أن التصوف هو التعبير الروحي عن فكرة المطلق، بما في ذلك في ميدان الحقوق، بل ولأنها الصيغة التي أبقت على نموذجية الخلافة الواقعية من خلال تقديمها بصورة مجردة عن صراع القوى ونزوات المصالح. بمعنى انه حاول تجريد التاريخ ليرفعه إلى مصاف الحق المجرد. ففي كلمات شقيق البلخي نعثر على وحدة الصدق والحق والحياء والعلم والعدل. وقد أعاد الشبلي هذه الصورة في موقفه من الحق المتسامي عندما اقر بتنوع الصيغ المعقولة والمقبولة، بدأ من الكلّ مرورا بالجزء والتنوع بينهما وانتهاء بالتجرد التام والكامل. وربطها بشخصية الإمام علي بن أبي طالب، انطلاقا مما اسماه بترك ترك الدنيا لأهلها. وبما أن "كل علم لا يؤدي إلى ترك الدنيا فليس بعلم"، لهذا تكون الشخصية العلوية أنموذجا كاملا للشخصية التي تتمثل حقيقة الخلافة الراشدة، بوصفها إرشاد الروح والجسد بمعايير الحق التام. مما جعل منها نهاية الخلافة الراشدة

---

[1] إننا نعثر في آراء ومواقف شقيق البلخي والشبلي على إحدى الصيغ الجوهرية المميزة للفكر الصوفي في موقفه من الأفراد والفكرة، بمعنى محاولة الربط بينهما بالشكل الذي يستجيب لحقائق التصوف. فالجوهري في التصوف يقوم في إيجاد النسبة المثلى بين العلم والعمل وتجليها في التاريخ والمثال. ومن الممكن رؤية هذه الصورة في تقييم البلخي والشبلي لشخصيات الخلافة الأولى، بمعنى البحث عن مراتب فيها تؤسس للعلاقة بين التاريخ الواقعي والفكرة المتسامية ضمن فكرة التصوف عن الواقع الواجب. وهي فكرة متحررة من ضيق المذاهب والفرق، تعطي لتراكم المواقف قيمة بالنسبة للرقي الروحي والأخلاقي، بوصفها القيمة الجوهرية بالنسبة لتاريخ الأفراد والأمة والدولة أيضا. بعبارة أخرى، إن الجوهري فيها ليس هوى السياسة والمصالح، بل سياسة الروح بالشكل الذي يبقى للمثقف الكبير موقعه المتسامي ضمن المسار الواقعي لصراع المصالح والأهواء.

في تاريخ الإسلام وبدايتها الروحية الحقيقية. وفي هذا يكمن سرّ قيمتها "الأبدية" بالنسبة لعلاقة المثقف والسلطة على امتداد تاريخ الخلافة واستمرارها المعاصر في ميدان الروح والمواقف الفردية.

*****

الباب الثالث

الخلفاء الراشدون – مرجعية الحق ونموذجية المثال الفردي

الفصل الأول

نهاية الوحي وبداية الخلافة — دراما التأويل والسلطة

إن تحول "خلافة الراشدين" إلى فكرة روحية، وأنموذج عملي أعلى، ومثال أخلاقي تام، ومعيار سياسي مطلق، يشير إلى جوهريتها المتسامية في الذاكرة الإسلامية ومكونات وعيها النظري والعملي. بمعنى خروجها على ما هو معتاد ومألوف في تاريخ الدولة والسياسة. وهي رؤية وجدانية ومجردة عن حيثيات التاريخ الفعلي. من هنا مرجعيتها وسموها اللذين لا يخلوان من أوهام التاريخ وكسل الوعي الإيماني. لاسيما وأنه وعي لا مكان فيه لمعايير الرؤية النقدية. وحالما يجري رفع هذه الصورة والمعيار إلى مصاف المرجعية المقدسة، فإنهما يصبحان جزء من معتقدات الإيمان، وقواعد العقائد، وحجج العقل التقليدي. مع ما فيها من حالة متناقضة من حيث أسسها التاريخية ومجراها الفعلي وتأثيرها الواقعي.

فقد كانت بداية "خلافة الراشدين" فعلا تاريخيا، ارتبط بكيفية حسم الصراع الأولي لصالح المهاجرين في شخصية أبي بكر الصديق. وقد كان هذا أساسها. أما في مجراها فقد كانت عملية سياسية مرت بثلاث مراحل أو منعطفات كبرى، الأولى وهي المرحلة التأسيسية التي مثلها أبو بكر وعمر بن الخطاب، بوصفها بداية الدولة. والثانية هي المرحلة السياسية التي مثّلها عثمان بن عفان، بوصفها بداية السلطة. والثالثة هي المرحلة التاريخية التي مثلها علي بن أبي طالب، بوصفها بداية الدولة السياسية، أي بداية الحضارة الإسلامية وصيرورة مكوناتها الثقافية ومرجعياتها الكبرى. وهي تحولات كبرى حددت بدورها طبيعة العلاقة بين السلطة والمثقف.

وشأن كل بداية كبرى، فإنها عادة ما تختزل الصراع بصورة حادة وسريعة وسهلة. وليس مصادفة أن تبتدع الثقافة الإسلامية لاحقا عبارة "لقد كانت خلافة أبو بكر فلتة". وبغضّ النظر عن الإمكانيات المتنوعة في تأويلها، لكنها تصب في المجرى العام لما يمكن دعوته بالبداية الصعبة. أنها شأن كل ولادة أولى تحتوي بالضرورة على وحدة الإغراء والألم. وفي هذا يكمن سرّ بريقها الباهر في الوعي التاريخي والعقائدي على السواء.

فمن الناحية التاريخية كانت خلافة أبي بكر بداية الدولة، ومن ثم انتهاء الوحي. وهو الأمر الذي جعل من الاجتهاد السياسي بداية الاستقلال الفعلي في تاريخ الأمة بوصفها كينونة جديدة. وهو تحول أعطى للشخصية السياسية أبعادا روحية، كما جعل من الروح أداة التنسيق الدائم للأفعال من خلال رفعها إلى مصاف الصورة المتسامية والمرجعية العملية، كما نعثر عليها في الصيغة المباشرة التي جعلت من تسلسل الأشخاص في الخلافة تسلسلا في الفضائل المجردة والشخصية. وعادة ما تغري هذه الرؤية الوعي الديني والتقليدي، لكنها لا تشفي غليله. ومع

كل احتجاج فكري وواقعي عليها تستثار فيه حمية التوكيد و"البرهنة" والبحث عما يمكن توظيفه في سلسلة العقائد.

وهي الصورة التي نعثر عليها فيما يسمى بالمواقف السنّية من شخصية أبي بكر. فجميعها يجمع على أمور عامة مثل كونه أول الخلفاء الراشدين، وأول من آمن بالنبي محمد من الرجال، وأنه من الصحابة الذين رافقوا محمدا منذ بداية الدعوة، وأنه أول من اسلم من أهل قريش، وأنه والد عائشة زوجة الرسول، وأم المؤمنين. وسمي بالصديق لأنه صدّق النبي في خبر الإسراء، وقيل لأنه كان يصدّق النبي في كل خبر يأتيه من السماء. كان يدعى بالعتيق، لأن النبي قال له:"يا أبا بكر أنت عتيق الله من النار". وقيل لُقّب بكلمة عتيق لأنه كان جميلا. وقيل كانت أمه لا يعيش لها ولد، فلما ولدته استقبلت به البيت، فقالت:اللّهم إن هذا عتيقك من الموت، فهبه لي! كان سيدا من سادات قريش، وممن حرّموا الخمر على أنفسهم في الجاهلية. شهد حروب النبي واحتمل الشدائد وبذل الأموال. وكان رفيق النبي في هجرته إلى المدينة. وثاني اثنين في الغار. وكان ممن يفتي على عهد النبي. كما أنه الذي حمل الراية يوم تبوك. وإليه عهد النبي بالناس حين اشتد به المرض. وأنه احد العشرة المبشرين بالجنة. بويع بالخلافة يوم وفاة النبي سنة ١١ للهجرة. حارب المرتدين والممتنعين عن أداء الزكاة، وأقام دعائم الإسلام. افتتحت في أيامه بلاد الشام وقسم كبير من العراق. توفي ليلة الثلاثاء لثمان خلون من جمادي الآخرة، بعد أن بلغ من العمر ثلاث وستين سنة، وكانت مدة خلافته سنتان وثلاثة أشهر ونصف[١].

هذه هي الصورة الواقعية والتاريخية المتسامية، أي المجردة من كل حيثيات الحياة البشرية، والتي يمكن رؤية أنموذجها "الروحي" في تصوير أبي نعيم الأصفهاني عندما قال عنه:"أبو بكر الصديق، السابق إلى التصديق، الملقب بالعتيق، المؤيد من الله بالتوفيق، صاحب النبي في الحضر والأسفار، الشفيق في جميع الأطوار، وضجيعه بعد الموت في الروضة المحفوفة بالأنوار، المخصوص في الذكر الحكيم بمفخر فاق به كافة الأخيار وعامة الأبرار، وبقى له شرفه على كرور الاعصار، ولم يسم إلى ذروته همم أولي الأيد والأبصار"[٢]. وهي صورة روحية مصاغة بمعايير الرؤية الصوفية. ومن ثم لا إلزام فيها لغير رفعة المعنى القائم في فكرة الأولياء، إي في سلسلة الروح الإسلامي الممثلة في شخصياته الكبرى. وهي صورة لا إلزام سياسي أو عقائدي فيها على عكس ما هو مميز للتقاليد السنّية المتأخرة التي حاولت أن تجعل من تصوراتها

[١] ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج٣، ص٢٠٥.

[٢] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٢٨.

عن فضائله مناقب عقائدية. وليس مصادفة أن نعثر في نماذجها المختلفة على اشتراك دائم لبعض منها، هو "الحد الأدنى" الذي يجعل منه "أولا" في كل شيء بعد النبي محمد! بحيث توصلوا في نهاية المطاف إلى جعل ذروة مناقبه كونه أول الخلفاء الراشدين، ومن ثم فهو أفضل هذه الأمة بعد نبيها، وخلافته منصوص عليها، وقد أُمر النبي بالاقتداء به، لأنه من أحب الناس إليه بحيث اتخذه أخا له، وذلك لأن الله زكاه، بل أنه يدعى من أبواب الجنة كلها![1]

تعكس هذه الصورة المرّكبة تداخل التاريخ والعقائد، لأنها تحتوي على قدر واحدة من الواقعية والمزاج المذهبي. ومن ثم فهي الحصيلة المتراكمة في الوعي التاريخي الإسلامي عن دوره الهائل بالنسبة للإسلام من جهة، وعن ضرورة تحصينه من هجوم التيارات التي وجدت في سلوكه السياسي من اجل الاستحواذ على السلطة خروجا على "الوصية النبوية". وفي كلاهما إفراط وتفريط منبعه نمطية الوعي الديني العقائدي. ولكن حالما نضع صيرورته الشخصية ضمن سياقها التاريخي، فإنه يأخذ بتمثيل الوحدة المغرية بين تفاعل القيم النموذجية وتحقيقها الفعلي في شخصيته الواقعية. وهو تفاعل وجد تعبيره في حصوله الأولي على تسمية الصدّيق. وسواء ارتبط ذلك بتصديقه منذ اللقاء الأول بالدعوة الجديدة لمحمد وغايتها المعلنة، أو بيقينه الجازم بإن كل ما يقوله محمد هو صدق، وبالأخص مع فوران الشك العربي الجاهلي بإمكانية الإسراء والمعراج، فإن تفاعل هذه القيم والمواقف في اسمه وسلوكه الشخصي على امتداد الدعوة الإسلامية يكشف عن شخصية متماسكة يرتقي فكرها وتفكيرها إلى مستوى الإيمان، وإيمانها إلى مستوى الفكر والتفكير. بمعنى غياب التجزئة المحتملة في قلوب الشخصيات الكبرى حالما تنتقل من حالة لأخرى، كما هو الحال بالنسبة لعمر بن الخطاب أو معاوية بن أبي سفيان، أي تلك الشخصيات التي لعبت دورا هائلا في بناء اشكال الدولة، بحيث أصبح كل منهما مثالا فاعلا في الوعي الثقافي والصيرورة التاريخية للحضارة الإسلامية.

فقد جسّد أبو بكر في شخصيته وسلوكه العملي أنموذجا فريدا طبع من حيث الجوهر فكرة الخلافة بوصفها استخلافا لحقيقة الفكرة النبوية. وحقق عبر تفعيل القيم بذاته احد النماذج الراقية في إخلاصها الحي للعقيدة الجديدة، سواء في سلوكه الشخصي أو في مواقفه من السلطة والدولة والقيم والمبادئ العليا كما وضعها الإسلام المحمدي. وبهذا المعنى يكون قد جسّد من الناحية التاريخية ما يمكن دعوته بنهاية الوحي وبداية الخلافة. ومن هذه الوحدة الجديدة للنهاية

[1] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص٦٤.

والبداية ظهرت للمرة الأولى مقدمات الدراما التاريخية للتأويل والسلطة، أو الأيديولوجية والممارسة العملية.

فالسلطة عروة الأفراح ومأتم الأتراح. وفيها ومنها تفوح كل الروائح الممكنة للنفس والجسد. الأمر الذي نعثر عليه في حصيلة الأفراح المرافقة للأمة الناشئة والأتراح المواكبة لأعدائها من "مرتدة" وقوى خارجية، وعبير الرائحة الزكية في عرف الثقافة وتقاليد الإسلام الدينية والدنيوية. وليس مصادفة أيضا أن يصبح محور الخلاف السياسي العريق للفرق الإسلامية، وبالأخص بين تيارات السنّة والشيعة. وهو خلاف سياسي من حيث الجوهر ارتقى و"تسامي" إلى مصاف الرؤية العقائدية والدينية. مما افسد مضمونه، لكنه ابقى على أبعاد الرؤية السياسية، التي كانت منذ البدء الفاعل والحافز الجوهري في الاختلاف بوصفه اجتهادا ملازما لفكرة الدولة والسلطة. ومن الممكن رؤية هذه الحوافز ردّ فعله وسلوكه التي يصورها ابن قتيبة في (الإمامة والسياسة) بعبارة تقول:"أتى الخبر إلى أبي بكر ففزع أشد الفزع وقام معه عمر فخرجا مسرعين إلى السقيفة"[١]. وينمّ هذا السلوك عن رؤية سياسية تدرك أهمية السلطة، ظل يلازم شخصيته حتى مماتها. إذ نعثر عليه في أهم سؤالين من بين ثلاثة أسئلة أراد توجيهها للنبي محمد، وفي أمرين ندم عليهما قبيل موته من بين ثلاثة لهما علاقة بقضايا السلطة. فمن بين الأسئلة الثلاثة التي أسف على عدم استفساره عنها من النبي محمد قبل موته هي: "لمن هذا الأمر من بعده"، و"هل للأنصار فيها من حق". أما الأمور الثلاثة التي ندم على فعلها فاثنين منها وردت على لسانه بالشكل التالي:"ليتني تركت بيت علي، وإن كان أعلن عليّ الحرب"، و"ليتني يوم سقيفة بني ساعدة كنت ضربت على يدي احد الرجلين"، ويقصد بذلك تأييده لأبي عبيدة أو عمر بن الخطاب باستلام الخلافة[٢].

غير أن للتاريخ مساره الخاص وحكمه المناسب، جعلا من شخصية أبي بكر نموذجا أوليا للخلافة السياسية. ومن ثم بداية الدولة. أما حكمه عليه فيقوم في مأثرته الهائلة التي استطاع أن ينجزها في غضون سنتين وثلاثة أشهر هي مدة خلافته أو رئاسته للسلطة السياسية الجديدة، بوصفها أحدى أهم المراحل العاصفة والهائلة والعصيبة والتأسيسية في فكرة الدولة وتاريخها. وقد أنجزها بنجاح باهر. إذ استطاع القضاء على الخلافات الداخلية وقطع دابر الارتداد الديني، بوصفه الأسلوب المناسب لتوحيد الدولة. ومن ثم توجيه القوى الداخلية المتراكمة وعنفوانها الصاعد صوب تحقيق الحلم المغري للإمبراطورية الإسلامية الجديدة، التي

[١] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٩

[٢] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص ٢٨-٢٩.

صنعت أيضا وحدة التاريخ والروح في شخصيته المثالية. مع أنها كانت تتسم من الناحية الفعلية بتعقيد كبير، كما أنها لا تخلو من طابع درامي هائل. وليست الأمور الثلاثة التي ندم عليها قبل موته سوى مؤشر على مستوى الملازمة النفسية لإشكاليات السياسة والسلطة والدولة في أخلاقه الباطنية والفردية. ومن الممكن العثور على طبيعة وقسوة هذا الصراع الخفي والعلني أيضا في العبارة والخطابة التي وجدت انعكاسها "الادبي" فيما استجمع لاحقا تحت عنوان "بلاغات النساء". حيث ينقل لنا احمد بن طاهر البغدادي عبارة عائشة في الدفاع عن أبيها تقول فيها: "ذاك والله حصن منيف، وظل مديد، وفيء قريش ناشئا وكهفها كهلا"[١]. بينما ردت عليها فاطمة بنت النبي محمد في مواجهة سلوكه السياسي بسحب ارثها، قائلة "أأبتز ارث أبي، وفي الكتاب أن ترث أباك ولم أرث أبي؟ لقد جئت شيئا فريا، فدونكها مخطوطة مرحولة تلقاك يوم حشرك"[٢]. وهي صورة تتمثل في الواقع دور وموقع الشخصيات التاريخية الكبرى، بسبب هول المرحلة وضخامة مهماتها التي تفرز أيضا ظاهرة استصغار الكبار وتكبيرّ الصغار.

إن المرحلة التي صنعت شخصية أبي بكر وصنعها كانت مرحلة تأسيسية كبرى في تاريخ الدولة العربية الإسلامية وإمبراطوريتها الثقافية اللاحقة. من هنا تموجه في عنفوان التاريخ السياسي والروح المعنوي للأمة. وذلك بسبب ارتباط ظهوره التاريخي المستقل ببداية الدولة. فالبداية التأسيسية هي الأعقد في تاريخ الدولة. من هنا دورها الفعال في الوعي والنماذج المثلى. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن شخصية أبي بكر هي الأولى في صيرورة الخلافة. ومن ثم هي التي أعطت لفكرة الخلافة أبعادها المتميزة من جهة، وجعلت منه أنموذجا عمليا مقبولا كليا أو مرفوضا كليا من جهة أخرى. وهي الحالة التي يمكن اختزالها فيما أسميته بنهاية الوحي وبداية الخلافة. وذلك لأنها كانت تحتمل في أعماقها مختلف البدائل. وإذا كانت خلافة الراشدين هي صيغتها الأولى، فإن تحولها اللاحق إلى ملوكية جعل منها أنموذجا خاصا ومتميزا في فكرة الدولة. غير أن ذلك لم يلغ إمكانية البدائل الأخرى، كما مثلتها تقاليد التشيع وفكرتها عن الوصاية، بوصفها إحدى الصيغ "المقدسة" لفكرة الملوكية نفسها. لكنها ظلت احتمالا نموذجيا، يمكن العثور عليه في منظومات الفكر الفلسفي واللاهوتي والسياسي اللاحق.

وحالما أصبح أبو بكر "خليفة رسول الله"، فإنه لم يعد شخصا بقدر ما أصبح فكرة. وهو تحول يتطابق من الناحية التاريخية والشخصية مع أبو بكر الصديق. كما أنها العملية التي جرى رفعها لاحقا إلى مرتبة الأولية في تاريخ الإسلام والدولة، أي الدين والدنيا. وذلك بسبب

---

[١] احمد بن طاهر البغدادي: بلاغات النساء، ص٣.

[٢] احمد بن طاهر البغدادي: بلاغات النساء، ص١٤

طبيعة العلاقة الداخلية بين البداية والمبدأ. فحالما تصبح البداية مقبولة ومعقولة بمعايير التاريخ والثقافة، آنذاك يصبح من السهل تحولها إلى مبدأ، كما نعثر عليه في تحول الخليفة إلى خلافة، وأبو بكر إلى أنموذج أولي للراشدين. وذلك لأن شخصيات البداية هي شخوص التاريخ في الأفراد وتأثيرهم في الروح. وليس مصادفة أن يصبح أبو بكر تشخيصا لفكرة الخلافة الرشيدة وشخصنة مثالية لها في العمل.

ورافق هذه الظاهرة وترافق معها تحول الوحي إلى مصدر للاستلهام العملي المباشر. مع ما ترتب عليه من تحوير عميق في الرؤية السياسية والممارسة العملية، التي جعلت من التأويل ضرورة علمية وعملية (نظرية وأخلاقية) في الموقف من كل شيء. وهو تحول نراه أيضا في المواقف الأولى لأبي بكر حالما اشتدت بوادر الصراع حول السلطة، كما هو جلي في تأويله للآيات القرآنية أو تطويعها السياسي من اجل التحرر من الفكرة الجزئية، والبقاء ضمن الفكرة العامة. وهي رؤية عميقة وتاريخية ودولتية وضعها في عبارته الشهيرة:"من كان يعبد محمدا، فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت". وبغض النظر عن تكرر هذه الفكرة في آيات القرآن، إلا أنها تحولت بفعل المنعطف التاريخي العاصف إلى فكرة المنعطف التاريخي للدولة.

وكشف هذا الانعطاف وعبّر عن حقيقة الشخصية التاريخية والمثالية والفردية والروحية لأبي بكر. من هنا توّحد التأويل الحق وحقيقة السلطة بوصفها استخلافا لمضمون الرسالة النبوية، أي الاحتماء بالفكرة العامة الكبرى. وصنع هذا الإدراك الخلافة بوصفها فكرة الدولة وبدايتها التاريخية والروحية. وفي هذا التوّحد يكمن سرّ التأثير الواقعي والمثالي لشخصيته الفعلية. ووجد هذا التأثير تعبيره في ارتقاء الخلافة بوصفها استخلافا سياسيا، إلى فكرة ومبدأ الخلافة الراشدة، بوصفها إرشاد الروح والجسد بمعايير الحق التام. مما جعل منها نهاية الخلافة الراشدة في تاريخ الإسلام وبدايتها الروحية الحقيقية. بمعنى تكاملها الأولي في جسد الدولة، وذوبانها اللاحق في مختلف النماذج المحتملة للتأويل السياسي في الموقف من السلطة وممارساتها. وفي هذا يكمن سرّ جوهريتها بالنسبة لعلاقة المثقف بالسلطة على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، بما في ذلك ديمومتها الحالية في ميدان الروح والمواقف الفردية.

فالصورة المثالية، المتسامية، والزاهية التي بلورتها التقاليد الإسلامية عن أبي بكر تبقى جزء من معترك المدارس والفرق والمذاهب. وفي جميعها تقليلا من شأنه، لأنها عادة ما تنظر إليه بمعايير الرؤية الملتهبة بدموع الورع والإيمان والتقية، أو بما يعارضها ويقف بالضد منها من

معايير العين المتفحصة بالغضب للدين والحق المذهبي. وكلاهما لا يعملان في الواقع إلا على حشره في خيالها المتعصب والضيق. وذلك لأن حقيقة أبي بكر ترتقي بمعايير التاريخ والدولة والسلطة إلى مصاف الشخصية الروحية المتسامية. ومن الممكن رؤية ملامح هذه النتيجة ومآثرها فيما آلت إليه أعماله بهذا الصدد من إرساء أسس الدولة وفكرة الخلافة.

ووجد هذا الإرساء انعكاسه المبجل في فكرة "أول الخلفاء الراشدين". ففي البداية لم يكن لهذه الأولية علاقة بالدين والمذهب والمناقب الشخصية. على العكس! إن مناقبه تستمد أغلب مكوناتها العملية والتاريخية والروحية من شخصيته. وهو أمر جلي حالما يجري المطابقة بوعي أو بدون وعي بين أنموذجه الروحي وعلاقته بالأمة، أي علاقة السلطة بالمجتمع، والفكر بالواقع، والسياسة بإدراك مهماتها الذاتية. وليس مصادفة أن يجري ربط صورته الشخصية بوصفه خليفة المسلمين الأول وأول الراشدين، بإبراز أولوية علاقته بالرعية. وقد جرى بلورة هذه العلاقة بصورة أخاذة في العبارات القائلة، بأن سياسته بالرعية كانت "بشدة من غير عنف، ولين من غير ضعف"، وأنه كان "بطيء العقوبة غير متعجل فيها إلا بقصاص واجب"، كما "كان يحذرهم من الدخول في غمار الفتن". وقد كانت هذه الصورة مجردة عن دراما التاريخ الفعلي وصراعاته العنيفة التي واجهها بفعل وحدة الأضداد المتناسقة فيه. فقد تمثلت هذه الوحدة خصوصية الخلافة الراشدة من جهة، وواقع تأسيسها السياسي من جهة أخرى. من هنا وحدة الشدة واللين، والبطء في القصاص وحتميته حال الضرورة. لاسيما وأنها المكونات الضرورية للدولة الشرعية. كما أن فكرة الشرعية تفترض القضاء على نفسية الفتنة أيا كان شكلها ومحتواها.

وقد تراكمت هذه المكونات في بناء شخصيته السياسية بعد أول محاولة جريئة لتأويل القرآن بمعايير الموقف السياسي، وتطويع التاريخ السياسي للهجرة بالشكل الذي يستجيب لمهمة هذا التأويل. وهو تراكم معروف ومشهور في تحديه للشكوك غير العقلانية بموت النبي محمد عندما واجهها بصرامة الواقع ومعناه الروحي في الآية القائلة، بأن محمدا شأنه شأن الآخرين إنسان يولد ويحيى ويموت، ويبقى الله بوصفه مطلق الوجود الدائم. واستكملها بمواجهة المتشككين من جانب الأنصار بمدى شرعية غيرهم بالخلافة في عبارة بليغة قال فيها:"نحن المهاجرون، فنحن الأمراء!". واستكملها من حيث المعنى بفكرة "لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش". وقد استمدت هذه الفكرة أسسها الروحية مما وضعه بعبارة يقول فيها:"نحن أهل الله، واقرب الناس بيتا من بيت الله".

ولم تسع هذه الأفكار للانتقاص من احد، ولا جعل المسافة بين الله والرئاسة معيارا محكوما بالبعد والقرب المكاني، بقدر ما كانت تتمثل تاريخ الانتماء الروحي وتمثله في تاريخ الأفراد والأشخاص. ولم يخضع هذا الاقتراب والتمثل للمصلحة الضيقة، بل لمصلحة الرؤية السياسية وآفاق وحدة الدين والدنيا، بوصفها الصيغة التاريخية لوحدة الدولة والمجتمع آنذاك. حيث جرى ةصع هذه الصيغة في أول كتبه لمسلمي الجزيرة مستحثا إياهم للوحدة باسم التوحيد، ومن ثم القضاء على كل ارتداد عن الدين بوصفه ارتدادا عن الدولة. وقد بلور هذه الصيغة بثلاثة مبادئ عامة وهي، "إن الله أرسل محمدا بالحق لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين"، والثاني، "إن الله يهدي للحق من أجاب إليه"، وأخيرا "من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله وحده لا شريك له فإن الله بالمرصاد حي قيوم لا يموت ولا تأخذه سنّة ولا نوم". وقد كانت تلك بقدر واحد مبادئ روحية وعملية، لأنها كانت تجمع بين فكرة الإخلاص للمبدأ وفكرة الدولة. فالجوهري في النبي محمد يتطابق مع فكرة الحق، كما أن الحق هو سلوك تلقائي وشخصي. وبهذا المعنى فهو أمر دائم لا علاقة له بالأفراد أيا كانوا.

وحالما جرى إنزال هذه الفكرة من علياء "الحي القيوم" إلى واقع الحياة العادية، فإنها تأخذ بالانهماك الفعال تجاه كل ما له علاقة بالإنسان والدولة. ونعثر على إدراك مباشر لهذه الفكرة في العبارة التي حدد فيها موقفه بالشكل التالي:"يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط، ولا يشغلنكم الشيطان بموت نبيكم، ولا يفتننكم عن دينكم. فعاجلوه بالذي تعجزونه ولا تستنظروه فيلحق بكم". بعبارة أخرى، إن الأمة الحقيقة هي التي تنظر إلى مشاكلها وإشكالاتها بمعايير الحق والعدل. فموت النبي لا يقدم ولا يؤخر شيئا من فكرة الحق. على العكس، إن الاهتمام بأمر من هذا القبيل هو عين النكوص صوب "الشيطان". وبالتالي فإن مهمة المستقبل تقوم في جعل الشيطان يلهث دوما في لحاقه بأمة الحق! وفيما لو جرى تحويل هذه الفكرة إلى لغة الحياة السياسية المعاصرة، فانها تعني بأن الأمة والدولة المتمسكة بفكرة الحق والشرعية تفترض العيش بمعايير ومقاييس العدل. والخروج عليها هو السقوط في هاوية الانحلال الحتمي والإغراء القاتل.

ذلك يعني أن الجوهري بالنسبة لأبي بكر هو البحث عن النسبة الضرورية بين الحق والعدل من خلال وحدة الدولة والأمة المحكومة بمقاييس الشريعة والشرعية. فالفكرة العامة تنطلق، شأن كل الأفكار الإسلامية الكبرى، من جوهرية الله بوصفه المبدأ المتسامي الأول والمعيار المطلق للأحكام العملية. من هنا قوله، حالما خاطب الجمهور الإسلامي، بأن "الله قد ارتهن بحقه أنفسكم، وأخذ على ذلك مواثيقكم". وهي مواثيق تحددها الشريعة كما وضعها

القرآن. فهو المصدر الأكبر للنور والتنور والاستبصار. بعبارة أخرى، انه وجد في القرآن المصدر الضروري الأولي للتأويل المحكوم بفكرة الحق والعدالة. وجعل من هذه الفكرة مبدأ سياسيا أوليا في الموقف من النفس والأمة على السواء، كما نراه في عبارته الشهيرة: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم". وهو موقف استكمله بما يمكن دعوته ببرنامج السلوك السياسي الأخلاقي الأرفع لرجل الدول، كما في قوله: "أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني. الصدق أمانة والكذب خيانة. والقوي فيكم ضعيف حتى اخذ منه الحق، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له الحق". وحالما تتغلغل هذه المبادئ في أعمق أعماق الشخصية وتعيد إنتاجها بالشكل الذي يجعل القول والعمل فيها وعندها وحدة واحدة، فإنها تؤدي بالضرورة إلى أن تكون فكرة الطاعة والمطيع كلا واحدا. انطلاقا من أنهما كليهما ينبغي أن يحتكما إلى الشريعة (القانون) والتمسك بها. بسبب ترابط فكرة الطاعة بفكرة الحق.

وضمن هذا السياق يمكن فهم الفكرة التي وضعها في إحدى خطبه عندما قال: "من يطع الله ورسوله فقد رشد. ومن يعصهما فقد ضل ضلالاً مبينا. أوصيكم بتقوى الله والاعتصام بأمر الله الذي شرع وهداكم به، فإن جوامع هدى الإسلام بعد كلمة الإخلاص، السمع والطاعة لمن ولاه الله أمركم. فإن من يطع الله وأولي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد افلح وأدى الذي عليه من الحق". ذلك يعني أن فكرة الطاعة محكومة بفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه بدورها محكومة بفكرة الإخلاص، والإخلاص محكوم بطاعة القانون، وطاعة القانون مرتبطة بالتمسك بنموذج النبي، بوصفها سلسلة نهايتها الله. بعبارة أخرى، إن فكرة الطاعة تعمل أساسا من اجل ربط حلقات الوجود الفردي والاجتماعي والدولة في سلسلة التكامل بمنظومة الحق والحقوق. وقد طابق نفسه مع إحدى حلقات هذه السلسلة دون أن يفقد ذلك لمعانه الخاص فيها بوصفه خليفة رسول الله. لكنها خلافة لم يجر تحسسها أو إدراكها آنذاك بمعايير الهرمية، بل بمعايير القرب من مثالها والسعي لتجسيده وتحقيقه بالقدر الذي تبقى فيه النفس ونياتها عارية أمام البصر الإلهي، أو الضمير الحي. من هنا تعليقه مرة على إطراء الناس ومديحهم إياه بعبارة: "اللّهم أنت اعلم مني بنفسي. اللّهم اجعلني خيرا مما يظنون بي، واغفر لي ما لا يعلمون، ولا تؤاخذني بما يقولون". وحاول تطبيق هذه الطريقة في تعامله مع الأمة تجاه مختلف القضايا بما في ذلك قضية السلطة والاستخلاف.

فعندما استخلف عمر قال: إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برّ وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه. وإن جار وبّدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت". وهي عبارة تشير إلى أن

فكرة الاستخلاف عنده كانت جزء من الاجتهاد السياسي. ومن ثم جزء من معرفة فردية وشخصية وخاصة وحدس سوف يكشف عنه الزمن. لكنه حدس مرتبط بدراية شخصية محكومة بفكرة الخير للجماعة والدولة. من هنا أيضا وصيته لعمر: "إنما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيامة بإتباعهم الحق في الدنيا وثقله عليهم. وحق لميزان لا يوضع فيه إلا الحق أن يكون ثقيلا. وإنما خفّت موازين من خفّت موازينه يوم القيامة بإتباعهم الباطل وخفّته عليهم. وحق لميزان لا يوضع فيه إلا الباطل أن يكون خفيفا". وهي معادلة محكومة من ألفها إلى يائها بفكرة الحق. بمعنى أن الاقتراب من الحق وتحقيقه هو عين الصواب في كل شيء، كما أن الابتعاد عنه عين السقوط. بحيث جعل من حياته وموته تجسيدا وتحقيقا لهذا الاستنتاج.

فقد مات أبو بكر ولم يترك دينارا ولا درهما، وعاش زاهدا متقشفا ممتلئا بصدق الإخلاص لفكرة الحق والدولة الشرعية. وفي هذا يكمن المضمون الفعلي لفكرته عن الرشاد في إدارة شئون الأمة والدولة، والنموذج الأولي الذي تركه لمن خلفه.

*****

الفصل الثاني

بداية الدولة والسلطة ودراما الدين والدنيا

كان بلوغ فكرة الرشاد مضمونها السياسي الأول بصدد إدارة شئون الدولة والأمة، المقدمة الضرورية لما أسميته بنهاية الوحي وبداية الدولة. فهي المرحلة التي أخذ فيها المسار الطبيعي للدولة طابع العملية التاريخية السياسية. مما جعل من مسار الدولة والسلطة خليطا من دراما التأويل والنفعية السياسية. وكلاهما كانا الأسلوب الضروري الملازم لتلازم الدولة والسلطة. كما أنها العملية التي تؤسس أكثر فأكثر لفكرة الاجتهاد السياسي، بوصفه أحد آليات وجود الدولة والسلطة والأفراد والقيم والحقائق. ومن خلالها يمكن للتأويل السياسي أن يرتقي إلى مصاف العقيدة، وهبوط العقيدة من علياء اللاهوت إلى مصاف السياسة. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار، أن وحدة الدين والدنيا هي الصيغة التي كانت تعادل من حيث قيمتها المادية والمعنوية تجانس الوجود والمثال بالنسبة لأولئك الذين شكلوا شخصيات الإسلام الأول وعماد أفكاره العملية.

وليس مصادفة أن ترتقي شخصية عمر بن الخطاب في الخطاب الديني التقليدي (السنّي) إلى مصاف ما سمي أحيانا بموافقة القرآن لرأي عمر. والمقصود بذلك ما هو مشهور من مواقفه العملية التي دعا إليها وتحولت إلى فكرة قرآنية، مثل قوله للنبي محمد "يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى"، فظهرت الآية (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى)[1]، وكذلك قوله: يا رسول الله، إن نساءك يدخل عليهن البرّ والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن، فظهرت آية الحجاب (وإذا سألتموهن متاعًا فسألوهن من وراء حجاب)[2]، وكذلك قوله لنساء النبي وقد اجتمعن عليه في الغيرة كلمات ظهرت كما هي في الآية (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجًا خيرًا منكن)[3]. وقد جعلت هذه الوقائع والحقائق النبي محمد يقول مرة "جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه". وفي هذا كانت تكمن إحدى مقدمات الأفكار الجليلة والمبجلة لشخصيته التي جرى وضع أحاديث لا يخلو اغلبها من أثر الصراع السياسي اللاحق. لكنها كانت تعكس بقدر واحد تمازج الخيال الديني والمنفعة السياسية الضيقة. كما هو الحال في الأحاديث الموضوعة (الكاذبة) مثل "ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر". وكذلك الحديث الذي توج الصورة المسرحية التي تصور كيف أن النبي محمد خرج ذات يوم فدخل المسجد وأبو بكر وعمر أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله وهو آخذ بأيديهما، ثم قال: "هكذا نبعث يوم القيامة!"، أو التصوير القائل، بأن النبي محمد كان يخرج على أصحابه من المهاجرين

---

[1] القرآن: سورة البقرة، الآية ١٢٥.
[2] القرآن: سورة الأحزاب، الآية ٥٣
[3] القرآن: سورة التحريم، الآية ٥.

والأنصار وهم جلوس، فلا يرفع إليه أحد منهم بصره إلا أبو بكر وعمر، فإنهما كانا ينظران إليه وينظر إليهما ويتبسمان إليه ويتبسم إليهما.

إننا نقف هنا أمام صورة تحاول جعلهما ظل النبي وأجنحته الطائرة في حواره وجواره. كما تسعى لإعطائهما بعدا روحيا إضافيا، هو الصيغة الدينية والعقائدية الموازية لما أسميته بدراما التأويل والنفعية السياسية التي لازمت مسار الدولة والسلطة. ولا تخلو هذه الصيغة من دراما الانضمام لجوقة الإسلام الأولى، وبالأخص من جانب عمر بن الخطاب. فمن المعلوم عنه كونه أحد أشد المعادين والمعارضين لمحمد قبل أن يعتنق الإسلام. فقد ظل على معاداته وصراعه وعنفه ضد النبي محمد والمسلمين عموما حتى الهجرة الأولى إلى الحبشة. وأسلم في السنة السادسة من بدء الدعوة الإسلامية. حيث كان يبلغ آنذاك من العمر حوالي ست وعشرين سنة. وكان انتقاله للإسلام عنيفا كما كان الحال بالنسبة لمعارضته إياه. وتروي كتب التاريخ والسير حادثة إعلانه الإسلام نتيجة الحمية العنيفة التي أوقفته عند حدود الإقدام على قتل محمد. فقد ثارت به حمية الجاهلية مرة بحيث شهر سيفه وصرخ "أريد أن أقتل محمدًا!". وعندما قيل له لم تقتل محمد على إسلامه وهناك من بني بيتك من اسلم؟! وكانوا يقصدون بذلك كل من أخته فاطمة وزوجها سعيد بن زيد. وعندما أسرع إليهما وجدهما في الدار وكان عندهما خّباب يقرئهما سورة (طه). فدخل وهو في ثورة عارمة ورغبة فاحشة بالانتقام. فوثب على سعيد فضربه، ولطم أخته فأدمى وجهها. لكنه حالما رأى الصحيفة وأخذ يقرأ ما فيها، فإنه لان و"شرح الله صدره للإسلام". عندها سار إلى النبي محمد. فلما دخل عليه وعلى أصحابه، خرج إليه النبي، فأخذ بمجامع ثوبه وحمائل السيف وقال له:

- أما أنت منتهيا يا عمر حتى ينزل الله بك من الخزي والنكال ما نزل بالوليد بن المغيرة؟!
- يا رسول الله! جئتك لأومن بالله ورسوله، وبما جاء من عند الله!

إننا نقف هنا أمام رواية يقترن فيها الخيال بالواقع، لكنها تعكس وتعبر عن طبيعة التحول العاصف، الذي عادة ما يميز أولئك الذين تختمر في أعماقهم وحدة الوجدان والعقل في حمية الفعل وهمّة الروح. وقد ظل عمر بن الخطاب أمينا لهذ الصفات مدى الحياة. لهذا رفع من شأن الهمّة بحيث نسمعه يقول: "أجهد أن لا تكون دنيء الهمة. فإني ما رأيت شيئا اسقط لقدر الإنسان من تواني همته"[1]. وصنع هذا التحول شخصيته التي رسم الأصفهاني في (حلية الأولياء) معالمها الروحية وخطها البياني الواقعي في عبارات أخاذة تقول، بأنه ثاني القوم الذي

[1] الغزالي: التبرك المسبوك في نصيحة الملوك، ص٢٩١.

"أعلن الله به دعوة الصادق المصدوق، وفرّق به بين الفصل والهزل، وأيد بما قوّاه به من لوامع الطول، ومّهد له من منائح الفضل شواهد التوحيد وبّدد به مواد التنديد، فظهرت الدعوة، ورسخت الكلمة، فجمع الله بما منحه من الصولة ما نشأت لهم من الدولة. فعلت بالتوحيد أصواتهم بعدما تخافت، وتثبّتوا في أحوالهم بعد تهافت. غلب كيد المشركين بما ألزم قلبه من حق اليقين. لا يلتفت إلى كثرتهم وتواطيهم، ولا يكترث لممانعتهم وتعاطيهم، محتملا لما احتمل الرسول، ومصطبرا على المكاره لما يؤمل من الوصول، ومفارقا لمن اختار التنعم والترفيه، ومعانقا لما كلّف من التشمر والتوجيه. السكينة تنكلّ على لسانه. والحق يجري الحكمة عن بيانه. كان للحق مائلا، وبالحق صائلا، وللأثقال حاملا، ولم يخف دون الله طائلا"[1].

وليس مصادفة أن نراه يخاطب قريشا عندما قرر الهجرة إلى المدينة قائلا:"من أراد أن يثكل أمه، أو ييتم ولده، أو يرمل زوجته، فليلقني وراء هذا الوادي!". وتعكس هذه الصورة شخصيته الواقعية في مواجهة الأحداث. بمعنى الانتقال المباشر والسريع دون الالتفات إلى الماضي و"قداسة" إي شيء فيه. فكما نراه يتقد بحمية الرغبة الجاهلية في قتل محمدا، نراه يعلن ولاءه للدين الجديد. بحيث يطالب النبي محمد قائلا: إذا كنا نحن (المسلمون) على الحق سواء كنا أحياء أو أموات فلماذا نخفيه؟ وعندما سمع الجواب بأنه لا معنى لإخفائه، عندها طلب بإخراج المسلمين للدخول علنا في المسجد. وهو فعل كان من الناحية الرمزية والواقعية أول ظهور علني وبصورة دعائية ومتحدية من جانب المسلمين في مكة. وعادة ما يربط اسم الفاروق بهذه الحادثة، استنادا إلى الرواية القائلة، بأن النبي محمد دعاه آنذاك بالفاروق لأنه كان يفرّق بين الحق والباطل ولا يخاف في الله لومة لائم. ومهما يكن من أمر هذه الرواية، فإن تفرقة الحق عن الباطل لا علاقة جوهرية لها بشخصية عمر بن الخطاب، لكنها تطابقت مع شخصيته في العرف الإسلامي بفعل الدور الذي مّيزه بوصفه "رجل الساعة". وليس اعتباطا أن تظهر آنذاك وبعدها عبارة "مازلنا أعزة منذ أسلم عمر"، و"استبشر أهل السماء بإسلام عمر". ذلك يعني أنه ربط في ذاته سمات العزة والاستبشار، بوصفها المكونات التي تعني من حيث الرمز والواقع وحدة الحاضر والمستقبل، والمادة والروح. وليس مصادفة أن يظهر الحديث النبوي القائل في مخاطبته لعمر:"والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك".

لقد انتقل عمر في "أطوار الولاية"، وتمثل في شخصيته وذاته المسار المعقد للانتقال من الجاهلية إلى الإسلام، ومما قبل الدولة إلى الدولة. ووجد هذا التحول صداه أيضا في التعبير الذي

---

[1] الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٣٨.

عادة ما يلازم الحكمة المتألمة من وجع الوجود، عندما ترسم على ملامح رجالها خطوط البكاء وملامح العيون الدامعة. وعندما أرادت الثقافة التقية لاحقا إدراجه ضمن كوكبة حكماءها، فإنها اختارت له صورة رسمتها بعبارة تقول: "كان في وجه عمر خطان أسودان من البكاء". ومن الممكن تأويل هذا الرسم على تلازم دموع الفرح والحزن، بأنه الوحدة المتناقضة لكل ثنائيات الحياة الضرورية من حياة وموت، وجميل وقبيح، وخير وشر. وهو تأويل يمكن القبول به حالما نطبقه على حياة عمر بن الخطاب بوصفه تاريخ الانتقال من سرّ الغيب الإسلامي إلى عالم الوجود الثقافي للدولة. وقد شحذ هذا الانتقال وهذّب حقيقة ما فيه. وفي مجراه تكشفت حقيقة الأبعاد الكبرى للتحول العاصف في صيرورة الإسلام والدولة والسلطة، أي كل ما كان يلازم وحدة الدولة والسلطة، والدين والدنيا.

فقد كان سلوكه الحاد والعنيف تجاه أخته فاطمة بسبب إسلامها، هو نفس ما ميز أسلوبه في التعامل مع فاطمة زوجة الإمام علي وبنت النبي محمد. فقد أدمى وجه الأولى بسبب إسلامها، وكسر أضلاع الثانية بسبب امتناعها عن مبايعة أبو بكر بالخلافة. والشبه الوحيد في هذا السلوك يقوم في سعيه لفطم سلوك المعارضة في مواجهة ما يعتبره حقا. وهو سلوك يشير إلى شخصيته وطبيعة تفكيره وفعله. إذ نعثر فيه على ما يمكن دعوته بالحمية الحامية في إرادته الفردية. ففي الأولى حمية الجاهلية وفي الثانية حمية الدولة. وهي حمية الشخصية الفاعلة بمعايير الرؤية العملية وضرورة تجسيدها مهما كلف الثمن. وضمن هذا السياق يمكن فهم سلوكه ومواقفه بعد اختيار أبو بكر للخلافة تجاه كل من عارض أو اعترض أو توقف أو اعتزل، عندما سعى لإجبارهم على المبايعة. فنراه يطالب أبا بكر، بأن يبايعه سعد بن عبادة[1] قائلا له "لا تدعه حتى يبايعك"[1]. كما

---

[1] سعد بن عبادة (ت- ١٤ للهجرة)- اسلم مبكرا. وشهد بيعة العقبة وجميع الأحداث الكبرى في صدر الإسلام. سمي بالكامل لإتقانه السباحة والرمي. وهو أول من طرح فكرة أن يكون الأنصار خلفاء للنبي، بمعنى المشاركة الفعلية في إدارة الدولة وليس حصرها بمعايير القبيلة والمنشأ. لهذا نراه يرد في نهاية المطاف على محاولة إبعادهم عن السلطة بفكرة "منا أمير ومنكم أمير". وهي فكرة متناقضة بالنسبة لمركزية الدولة الضرورية، لكنها تعكس من حيث حوافزها وغاياتها إدراك أهمية المشاركة العامة.

يمكن اعتباره أول الشخصيات الحرة في الموقف من السلطة (الخلافة). إذ لم يؤيد البيعة لأبي بكر. وتنسب إليه العبارة التي خاطب بها أبا بكر: "والله لا أبايعكم أبدا". والتزم بها حتى النهاية. بل هو الشخص الوحيد الذي لم يبايع عمر بن الخطاب. وقد اضطر لترك المدينة والهجرة إلى الشام وتوفي في الطريق إليها(منطقة حوران) عام ١٤ للهجرة.

وبغض النظر عن حوافز معارضته للصيغة التي جرى بها اختيار أبو بكر ولاحقا عمر بن الخطاب لخلافة المسلمين، إلا أن ردود فعله المتجانسة في الموقف من أبي بكر وعمر بن الخطاب تشير إلى صلابة موقفه السياسي المعارض. فقد احتوت معارضته السياسية من حيث مقوماتها الداخلية على عناصر الرؤية التاريخية والحقوقية. بمعنى انه حاول تقديم أولوية أو أحقية الأنصار بالخلافة انطلاقا من دورهم السياسي والأخلاقي والاجتماعي والتاريخي في تثبيت أسس الدعوة الإسلامية وانتصارها. فانتصار الإسلام كان بمعنى ما مرتبطا وثيق الارتباط

نراه يذهب إلى بني هاشم لكي يجبرهم على المبايعة لأبي بكر بحيث نراه يأخذ الزبير بن العوام بالقوة[٢]. كما نراه يخاطب عليا بعبارة: "انك لست متروكا حتى تبايع". بل نراه يكرر دعوته لأبي بكر لكي يجبر عليا على المبايعة قائلا له: "لا تمهل هذا المتخلف عنك بالمبايعة"[٣]. بل نراه يطالب بقتل علي إذا رفض المبايعة، كما في قوله:

- إذا لم تبايع، فوالله الذي لا اله إلا هو نضرب عنقك!
- إذا تقتلون عبد الله وأخا رسول الله؟!
- أما عبد الله فنعم! وأما اخو رسول الله فلا![٤]

بالأنصار. وبالتالي فان تمثل فكرة أحقيته بالخلافة مبنية على رؤية ومبادئ لا علاقة لها بالقبيلة وقرابة الدم. وقد كانت تلك فكرة متطورة بحد ذاتها. لاسيما وان الأنصار كانوا من الناحية الفعلية القوة التاريخية للإسلام وقربانه البشري الأكبر. كما انه القربان الذي دفعه سعد بن عبادة في مجرى حياته الأخيرة أيضا عندما توفي وهو في طريقه إلى الشام، باعتباره احد أشكال الاحتجاج على السلطة. وليس مصادفة أن يقول عمر بن الخطاب عن موته: "قتله الله!". (ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٢، ص٤٧٠). وهي عبارة لا مروءة فيها.

[١] ابن قتيبة: الإمامة والسياسية، ج١، ص١٦.

[٢] الزبير بن العوام (ت- ٣٦ للهجرة)- اسلم وعمره خمس عشرة سنة. من أوائل المسلمين (السبعة). هاجر للحبشة والمدينة. وشهد بدر وجميع غزوات النبي. كما ساهم في فتح مصر. ودخل مجموعة الشورى الستة. ويعكس في شخصيته كل تناقضات مجموعة الشورى التي وقفت إلى جانب خلافة عثمان بن عفان. وهو موقف أسهم من الناحية التاريخية والسياسية بتهشيم أسس الصيرورة الإسلامية السليمة وكينونتها الروحية، كما نعثر عليه بصورة جلية فيما أدت إليه خلافة عثمان من نخر أسس الدولة والأمة والفكرة الإسلامية الأولى ومبادئها الكبرى. وهو اختيار سياسي له مقدماته وغاياته. وليست حرب الجمل التي اشترك فيها الزبير بن العوام وقادها ضد خلافة علي بن أبي طالب سوى الوجه الظاهري لباطن رؤيته السياسية والأخلاقية. فقد غلبّ المصالح الضيقة على مصالح الدولة والأمة والحق. وحكم هذا التناقض حكم سلوكه السياسي المعارض لخلافة علي بن أبي طالب ثم اعتزاله الحرب ومقتله الذي كان يفتقد لكل المعاني الجليلة التي لازمت صيرورته الفردية والاجتماعية والإسلامية.

فقد قرر اعتزال القتال مع علي. وعندما قابله ابنه عبد الله بعبارة "جبنا جبنا"! فانه لم يجد فيها ما يستحق الرد. فمن المعروف عنه شجاعته وبأسه وبطولته في القتال والمعارك. إذ كان من فرسان قريش مقداما. كما كان غنيا كريما كثير الشمائل والفضائل. ويقال انه مات وهو كثير الديون لكرمه. كما كان مخلصا للدعوة الإسلامية. بحيث تنسب للنبي محمد عبارة عنه يقول فيها: "لكل نبي حواريّ. وحواريّ الزبير". والحواري بالعربية تعني ناصر الأنبياء أو الخالص، أو الخليل. وهي عبارة يمكن أخذها على علتها، لكنها تعكس موقعه الشخصي من النبي محمد. غير أن العبارة العابرة في تقييم النبي محمد لمن صحبه ليست صك الغفران الإسلامي ولا تحتمل معنى "الشفاعة" الأبدية. انطلاقا من أنها قيلت ضمن سياق الصراع وسباق الأحداث، شأن كل كلمة تقال في الأفراد أيا كان حجمهم وموقعهم في الوجود.

[٣] ابن قتيبة: الإمامة والسياسية، ج١، ص١٨-٢٠.

[٤] ابن قتيبة: الإمامة والسياسية، ج١، ص٢١. وقد يكون هذا الموقف احد اشد الأشكال تطرفا وغلوا لأدراك قيمة الدولة. بمعنى إننا نستطيع تحسس الهاجس الخفي والعميق والكبير لفكرة الدولة في مواقف وشخصية عمر بن الخطاب. وهو أمر جلي في خضوعه الشخصي للخليفة الجديد. بحيث لم نسمع عن أية معارضة مهما كان نوعها، بل الاشتراك المباشر وغير المباشر في تحسين شروط فعلها وأداءها. ولم يكن هذا الاشتراك معزولا عن الرغبة المحتملة في احتلال موقع الخلافة بعد أبي بكر. لاسيما وان ترشيح أو استخلاف أبو بكر إياه قبيل موته احد

ولم يكن سلوك الإجبار هنا سوى المظهر المتوتر والمعبّر عن إدراكه لقيمة وأولوية الدولة ومركزيتها بالنسبة للدين والدنيا. من هنا رغبته في إجبار الجميع على المبايعة والإقرار بضرورة الاعتراف بالدولة والسلطة المركزية. لهذا اعتبر من الممكن قتل "عبد الله"، أي "مواطن" الدولة الجديدة إذا كان ذاك ضروريا بالنسبة لإعلاء شأنها وهيبتها، بينما ترك المجال مفتوحا أمام علاقة "الأخوة" والقرابة. انه شدد على أولوية "عبيد الله"، بوصفهم أعضاء الأمة والدولة، واعتبرهم أفرادا مهما كان أصلهم ومنشئهم. وهي ممارسة تعكس فهمه لقيمة الدولة. وفي هذا الموقف نلمس إدراكه لمبدأ الدولة وأولويتها بالنسبة للدين والدنيا، ورفعه إياه إلى مصاف المرجعية الكبرى.

وسوف ترتقي هذه الممارسة عنده في وقت لاحق إلى مبدأ شامل. بحيث تحول عمر بن الخطاب إلى قوة جامعة متحركة في تتبعها لكل شيء ومكان يمكن أن تصل إليه يداه وساقاه ونظره وعقله وفؤاده. الأمر الذي كان يعني من الناحية الفعلية تداخل الدولة والسلطة على مثال تداخل الدين والدنيا. بحيث أصبحت علاقة السلطة بالدولة الوجه العملي لعلاقة الدين بالدنيا. ولم يفتعل عمر بن الخطاب هذا التداخل، بقدر ما كان ينبع من وحدة شخصيته وتمثله للرؤية الإسلامية التي جمعت في أعمق أعماقها الحمية العربية الجاهلية (الواقعية) والإسلامية (الأخلاقية المتسامية). ومن الممكن تلمس هذا التداخل في ارتقاء وحدة الدين بالدنيا للدرجة التي كانت تجعله يتتبع أدق الصغائر ومعاملتها بطريقة جعلت منه مثالا للشخصية التي لا تأخذها في الحق لومة لائم. لهذا امتلأت كتب التاريخ والمناقب عنه بحكايات لا تخلو من الطرافة الواقعية، مثل الحكاية المروية عن إرسال قيصر الروم رسولا إليه لينظر أحواله ويشاهد أفعاله. فلما دخل المدينة سأل أهلها:

الأدلة الواقعية والدقيقة بهذا الصدد. وهو أمر لا تخلو منه الحياة السياسية. فبعد موت النبي محمد لم يعد الإسلام إذعانا لله والدعوة الجديدة، بل إسلاما للدولة والأمة. فقد لازم هذا الانتقال الموضوعي تحول الإسلام إلى دين الدولة، أي أيديولوجيتها "المتسامية". أما عمر فقد طوعها بطريقة واقعية وسياسية خالصة. وقد يكون أكثر أشكالها جلاء بهذا الصدد هو الطابع الحاد المميز لشخصيته في اتخاذ القرار وتنفيذه، بوصفه احد شروط رجل الدولة الكبير. غير أن الخطأ ولحد ما الخطيئة التاريخية في سلوك عمر بهذا الصدد، يقوم في تحويل الحادثة التاريخية العابرة إلى مبدأ. إذ ارتبط هذا التحول بشخصية عمر بن الخطاب، الذي جعل من الإكراه مبدأ ضروريا لمركزية ووحدة الدولة والأمة. بحيث تحولت "المبايعة" لاحقا إلى عمل تقليدي ملزم للجميع. بمعنى جعل المعارضة أيا كان شكلها ومستواها "خروجا على الإسلام". وهو تناقض فض! إذ جعل من فكرته السياسية واجتهاده العملي جزء من العقيدة الدينية والإيمان القويم! وفي هذا يكمن التناقض القاتل لعبارة عمر المذكورة أعلاه وسلوكه العملي. إضافة إلى كمون الخطيئة والفساد الأخلاقي والسياسي فيها. وذلك لأنها أسست لما يمكن دعوته بحاجة الدولة إلى لسان كاذب وقلب خرب. وذلك لأن فكرة المبايعة بالطريقة العمرية أفرغت حرية الإنسان وفكرة الإرادة الحرة وحق الاختلاف من معناها. كما أعطت للسلطة وحدها ممارسة الإجبار بوصفه حقا، بينما جعلت من الاختلاف معها ومعارضتها خروجا على الإيمان ومروقا على الدين! مما أدى إلى جعل الإسلام والقهر السياسي للسلطة تجاه الأفراد والجماعات والأمة شيئا واحدا.

- أين ملككم؟
- ما لنا ملك، بل لنا أمير خرج إلى ظاهر المدينة.

فخرج في طلبه فرآه نائما في الشمس على الأرض فوق الرمل الحار وقد وضع درته كالوسادة والعرق يسقط من جبينه إلى أن بلّ الأرض. فلما رآه على هذه الحالة، وقع الخشوع في قلبه وقال:رجل تكون جميع الملوك لا يقر لهم قرار من هيبته وتكون هذه حالته! لكنك يا عمر قد عدلت فأمنت، وملكنا بجور فلا جرم أنه لا يزال ساهرا خائفا"[1]. وقد غذت هذه الصورة المثالية للخيال الواقعي وحدة الدين والدنيا في سلوكه العملي، بوصفها الصيغة الروحية لوحدة الدولة والسلطة السياسية.

فمن المعروف عنه كونه دائم الرقابة لنفسه، ولكل ما يترامى على ارض الخلافة. لهذا نراه يقول:"والله لو أن بغلة عثرت بشط الفرات لكنت مسئولا عنها أمام الله، لماذا لم أعّبد لها الطريق". وكيف كان يخرج في الليل يطوف مع العسس حتى يرى خللا يتداركه. وكان يقول:"لو تركت عنزا جرباء على جانب ساقية لم تدهن لخشيت أن اسأل عنها يوم القيامة"[2]. وقد جسّدت هذه الرؤية وحدة الدين والدنيا بوصفها الوجه المثالي لوحدة الدولة والسياسة التي حصلت على رونقها المتألق في فكرة الخلافة الرشيدة. كما حصلت على نموذجها الأولي الكبير في خلافته وشخصيته السياسية. وليس اعتباطا أن ترتبط من الناحية التاريخية تسمية أمير المؤمنين بخلافته، بوصفها التسمية التي تعكس الارتقاء الجديد لوحدة الدين والدنيا إلى مصاف الدولة والسلطة، أي وحدتها النموذجية المحكومة بمبادئ العدل.

وقد نسج الخيال الإسلامي اللاحق عن هذه الخلافة صورا جميلة ومثيرة للوجدان، لكنها واقعية بمزاج المرحلة وعقائدها الكبرى. وهو خيال له أصوله في أصل الشخصية العمرية، وجد تعبيره السياسي والمثالي في مظهر ومضمون فتح إيلياء (القدس) ودخولها، والعقد التاريخي معها. فقد قبل آباء الكنسية فيها. ودخلها كما دخلها قبل قرون المسيح على بغلة، كما لو أنه يعيد تاريخ الوحدة الروحية في التعامل مع أحد الرموز الحيوية في الفكرة الدينية والتاريخية. لكنها احتوت في سلوك عمر بن الخطاب على بعد سياسي خاص يقوم في تأسيس أحد الأنماط الواقعية والعقلانية الإنسانية في وحدة الدولة والسلطة، والديني والدنيوي. بمعنى أنها أرادت الجمع بين مكونات طبيعية آنذاك ولكن من خلال رفعها إلى مصاف النموذج الروحي. وإذا

---
[1] الغزالي: التبر المسبوك، ص١١٧.
[2] الغزالي: التبر المسبوك، ص١١٥.

كانت مظاهرها توحي بأولوية الانتماء إلى تاريخ الروح والمقدس، فإن مضمونها كان يسير في اتجاه ترسيخ تاريخ الدولة والسلطة. بمعنى انه كان يتغنى باغتناء التاريخ الروحي والسياسي.

فقد كان نمط ونموذج دخوله للقدس يحتوي على ما يمكن دعوته بالدعاية السياسية لتقمص مسيح القوة الصاعدة، مسيح الدولة والسلطة الروحية العملية، كما نراها في "وثيقة العهد العمرية"، التي أعطت الأمان لسكنتها وكذلك لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها، بحيث لا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن معهم أحد من اليهود، كما أرادوا. وهي ممارسة ودعاية عملية لا افتعال فيها. بل يمكن اعتبارها الصيغة التاريخية الإسلامية لفكرة العدل المتسامية، التي كانت صورة المسيح الإسلامية أحد أشكالها الرفيعة. من هنا طابعها العملي "الخشن". وذلك لأن حقيقة المسيح هي خشونة أبدية ورّقة أزلية تربطهما فكرة البساطة المميزة لأدراك حقائق الوجود الكبرى. من هنا اتخاذها في شخصية الخليفة (عمر) أنموذج الخلافة لفكرة الحق البسيطة والمباشرة. فقد كان عمر بن الخطاب عفيفا تاما في أدق خلجات نفسه وحياته من المال العام. حتى إنه جعل نفقته ونفقة عائلته كل يوم درهمين، مقابل توزيع أموال الخراج على المسلمين، ولا يبقي لنفسه منه شيئا. ووجدت هذه الحالة انعكاسها العملي في تلك النادرة التي تصوّره وقد أتى المنبر، وكان قد اشتكى ألما في بطنه فوصف له العسل. وكان في بيت المال آنية منه، فقال يستأذن: إن أذنتم لي فيها أخذتها، وإلا فإنها علي حرام! فأذنوا له فيها!! وحصلت هذه الممارسة على تعبيرها الفكري في عبارته القائلة:"أنزلت مال الله مني منزلة مال اليتيم، فإن استغنيت عففت عنه، وإن افتقرت أكلت بالمعروف".

لقد كانت ممارسته تتمثل فكرة الدولة من خلال السلطة، والسلطة من خلال الدولة. وأرتقى تجسيد فكرة العدل الإسلامية على المستوى الفردي والحكومي إلى مصاف النموذج الإسلامي الأمثل والأصدق. وليس مصادفة أن يكون عمر بن الخطاب ممن نقل الحديث النبوي القائل "لم يخل الله تعالى في الأرض شيئا أفضل من العدل. والعدل ميزان الله في أرضه. فمن تعلق به أوصله إلى الجنة"[1]. لهذا نراه يتمسك به بحذافيره، بحيث أقام الحد (العقوبة) على ابنه حتى الموت. وكذلك يقول:"يجب علي أن أسافر لأقضي حوائج المسلمين في أقطار الأرض، لأن بها ضعفاء لا يقدرون على قصدي في حوائجهم لبعد المكان. وينبغي أن أطوف في البلاد لأشاهد أحوال العمال وأسبر سيرتهم"[2]. ووضع هذا السلوك والمثال الفردي في موقفه من السلطة

---

[1] الغزالي: التبر المسبوك، ص١٩٤.

[2] الغزالي: التبر المسبوك، ص٢٠٦

وعمالها. فقد كان يقول لمن ينفذه عاملا على مصر من الأمصار، أي يجعله مسئولا عن منطقة من مناطق الخلافة: "اشتروا دوابكم وأسلحتكم من أرزاقكم، ولا تمدوا أيديكم إلى بيت مال المسلمين، ولا تغلقوا أبوابكم دون أرباب الحوائج"[1]. كما كان إذا بعث عاملاً كتب ماله، حتى يحاسبه إذا ما استعفاه أو عزله عن ثروته وأمواله. وكان أيضا يدقق الاختيار لمن يتولون أمور الدولة والأمة، أو يتعرضون لحوائج المسلمين، ويعد نفسه شريكا لهم في أفعالهم. لهذا كان يقول بعد أن يبرك على ركبته: "اللّهم أعنّي عليهم، فإن كل واحد منهم يريدني على ديني!"

إننا نعثر في كل هذه الأقوال والأعمال على احوال وأمثلة تجّسد فكرة وحدة الدولة والسلطة، بوصفها الصيغة الضرورية لمرجعية الدين والدنيا. بحيث رفعها عمر بن الخطاب إلى ما يمكن دعوته بفريضة الروح الإسلامي الحق. وفيها يكمن تأسيس امكانية التمثل الواعي لتجارب الدول السابقة يغض النظر عن أصولها وعقائدها الدينية والفكرية، مثل تدوين الدواوين، واتخاذ بيت المال، وإنشاء المدن الجديدة، و"تمصير الأمصار"، والاستمرار في توسيع الفتوحات. حيث فتحت في عهده العراق والشام وفارس ومصر وليبيا وأذربيجان ونهاوند وجرجان. كما نراه يخرج اليهود من الجزيرة، ويجعل الهجرة بداية التأريخ الإسلامي، ويقنن الجزية على "أهل الذمة" ويعفي منها الشيوخ والأطفال والنساء. ويشير هذا السلوك إلى ما يمكن دعوته بالتوحيد المستمر لفكرة الدولة والسلطة لكي تشمل آلية عملها كل دقائق الأمور من خلال تجسيدها وتحقيقها الفردي في شخص الخليفة بوصفه أميرا للمؤمنين.

لقد كانت إمارة المؤمنين تعني من الناحية الواقعية والرمزية إمامة التحول الضروري في صيرورة الدولة والسلطة التي جعلت من أسلمة الدولة ومد سلطانها على كل شيء فعلا كليا واحدا. واستطاع عمر بن الخطاب ترسيخ أسسه هذه العميقا في غضون عشر سنين وستة أشهر وأربعة أيام من خلافته. وهي عملية كانت تفترض في مسارها الطبيعي الانتقال من الباطن إلى الظاهر. بمعنى استكمال المقدمات التي أرساها أبو بكر. فإذا كانت خلافة أبو بكر تتمثل نهاية الوحي وبداية الخلافة، فإن إمامة عمر كانت تتمثل بداية الوحدة المتماسكة للدولة والسلطة بوصفها دراما الوحدة الصلبة للدين والدنيا، أي استكمال مهمة الدولة من خلال توسيع مدى السلطة وتأثيرها المباشر وغير المباشر على مختلف جوانب ومستويات الحياة. بحيث جعلت من التأويل السياسي نهاية الوحي المقدس. وبالتالي فسحت المجال أمام التأويل بوصفه اجتهادا. مع ما ترتب عليه من تحويل النص القرآني والنموذج النبوي إلى نص الدولة وكلمة الحق. ومن ثم

---

[1] الغزالي: التبر المسبوك، ص ٢٠٥-٢٠٦.

إعلان وإعلاء أولوية الظاهر. وهو تحول يلازم بالضرورة توسع وترسخ منظومة عمل الدولة والسلطة. لهذا نرى عمر بن الخطاب يعلن في بعض خطبه قائلا: "أيها الناس قد كان الوحي ينزل في عهد رسول الله، فكنا نعرف به ظاهر الناس وباطنهم، جيدهم ورديئهم. والآن قد انقطع الوحي عنا. فنحن من كل أحد إلى علانيته والله اعلم بسريرته. وأنا على العهد وعمالي أن لا نأخذ شيئا بغير حق، ولا نعطي شيء بغير حق"[1].

إننا نقف هنا أمام تحول هائل في فكرة الحق من علياء الوحي المقدس إلى اجتهاد الرؤية السياسية. إذ ليس المقصود بالحق هنا سوى الحق السياسي، أي الحق المحكوم برؤية السلطة عن المصلحة العامة والخاصة. ويبدو هذا الأمر جليا في رؤية عمر وممارساته التي كانت تهدف إلى جعل الحق والحقيقة مقومات أساسية في ترسيخ وتوسيع السلطة والدولة. من هنا الاعتداد الفطري بالحق وتجسيده الفردي. بحيث نراه يقول مرة في إحدى خطبه: "اعلموا أن شدتي التي كنتم ترونها ازدادت أضعافا عن الأول على الظالم والمعتدي، والأخذ للمسلمين لضعيفهم من قويهم. وأني بعد شدتي تلك واضع خدي إلى الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف، إن كان بيني وبين من هو منكم شيء من أحكامكم أن امشي معه إلى من أحبه منكم فينظر فيما بيني وبينه. فاتقوا الله وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحضاري النصيحة فيما ولأني الله من أمركم". ويتمثل هذا الموقف الأبعاد الأخلاقية المثلى لفكرة الحق السياسي من خلال جعله معيارا لظاهر وباطن السلطة في موقفها من كل شيء. وقد كانت تلك المقدمة الضرورية لإعادة إنتاج الدورة الكاملة للدولة والسلطة، باعتبارها دورة مستمرة: دولة – سلطة – دولة. ومن خلالها تجسيد القدر الممكن لنموذج الحق الأخلاقي. فنراه يقول لأبي عبيدة حالما ولاه على جند الشام: "وليتك أمور المسلمين فلا تستحي، فإن الله لا يستحي الحق. ولا تنفذ المسلمين إلى الهلاك رجاء غنيمة". وهي الفكرة الأولية التي جعلت من وحدة الدين والدنيا مدخلا لتوسيع رقعة الدولة ومنعتها الداخلية بالحفاظ على قواها الذاتية. وحالما جرى انجاز هذه المهمة، فإن توجهه أخذ يسير صوب ترسيخها. من هنا كتابته لأبي موسى الأشعري قائلا: "إذا كانت بين القبائل نائرة (عداوة) وتداعوا بآل فلان، فإنما تلك نجوى الشيطان فاضربهم بالسيف حتى يفيئوا إلى أمر الله، وتكون دعواهم إلى الله وإلى الإمام".

كانت مساعي عمر بن الخطاب لإخضاع الجميع إلى الله والإمام أو الدين والدولة، المقدمة الضرورية لتوحيد الحق السياسي والأخلاقي. ووضع هذه الرؤية في حكمة سياسية

---

[1] الغزالي: التبر المسبوك، ص٢١٠.

عملية تقول في إحدى ملاحظاته لأبي موسى الأشعري:"إذا زاغ العامل زاغت رعيته. وإن أشقى الناس من شقيت به رعيته". كما كتب مرة إلى معاوية (وقيل إلى أبي عبيدة) قائلا:"إياك والاحتجاب، وأذن للضعيف وأدنه حتى تبسط لسانه وتجرئ قلبه". وقد تمثلت هذه الحكمة العملية والسياسية مفهوم الحق السياسي للسلطة، بوصفها أداة الدولة الرشيدة. أما صيغها العملية فينبغي أن تحقق مضمونها المتنوع بوصفه حقا أخلاقيا أيضا. وقد تكون الخطبة التي أوردها أبو يوسف في (كتاب الخراج)، أحد النماذج الدقيقة عن هذه الرؤية والاتجاه في تحويل الحق السياسي إلى حق أخلاقي وارتقائهما سوية في وحدة الدولة والسلطة بوصفها النموذج العملي لوحدة الدين والدنيا. فقد ابتدأها بفكرة عامة تقول، بأن "المال لا يصلحه إلا ثلاث، أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل". واختتمها بموقف شخصي يقول:" فلا يقولن أحد منكم أن عمر تغير منذ ولي. أعقل الحق من نفسي، وأتقدم وأبين لكم أمري. فأيما رجل كانت له حاجة، أو ظلم مظلمة، أو عتب علينا في خلق، فليؤذنني (يعلمني). فإنما أنا رجل منكم، فعليكم بتقوى الله في سركم وعلانيتكم، وحرماتكم وأعراضكم. وأعطوا الحق من أنفسكم، ولا يحمل بعضكم بعضا على أن تحاكموا إليّ. فإنه ليس بيني وبين أحد من الناس هوادة"(ميل). وما بينهما حدد الملامح العامة للعلاقة بين السلطة والمجتمع بوصفها علاقة مبنية على وحدة الحق السياسي والأخلاقي. إذ ابتدأها بحقه القائم في أن لا "يدع أحدا يظلم أحدا ولا يعتدي عليه حتى يضع خده على الأرض، ويضع قدمه على الخد الآخر حتى يذعن للحق". وهو حق سياسي مهمته تحقيق المضمون الأخلاقي للحق. أما وجهه الآخر فهو حقوق الأمة عليه في "أن لا يجبي شيئا من خراجهم ولا مما أفاء الله عليم إلا من وجهه"، و"إذا وقع في يديه أن لا يخرج منه إلا في حقه"، و"أن يزيد أعطياتهم وأرزاقهم وسدّ ثغورهم"، و"أن لا يلقيهم في المهالك ولا يجمرهم (يحبسهم) في ثغورهم".

لقد تكاملت شخصية عمر مع تكامل الفكرة الإسلامية وانتقالها من الغيب اللاهوتي إلى تاريخ الدولة. وتمثل معالم الانتقال الكبرى من الفكرة المجردة إلى الواقعية، ومن الوحي المقدس إلى التأويل السياسي. وبهذا يكون قد جّسد بداية الصيرورة الثقافية للدولة والسلطة، التي حققها بمعايير الوحدة الإسلامية للدين والدنيا. وفي هذا يكمن السبب القائم وراء غياب المعارضة الفكرية والروحية غيابا تاما. لكنه كان أكثر من صنعها وأسس لها من خلال تأسيسه لمرجعية الدولة والسلطة المحكومة بفكرة العدل والحق السياسي ومثالها الروحي في وحدة الدين والدنيا.

*****

الفصل الثالث

بداية السلطة وتوظيف الوحي

إن الصيغة التاريخية والسياسية التي جعلت من عثمان بن عفان خليفة للأمة الناشئة ودولتها الصاعدة تبقى من بين أكثر الفصول الدرامية في التاريخ العربي والإسلامي. وسوف لن ينتهي هذا الفصل بسبب دوره الفاعل في انعطاف فكرة الدولة والسلطة والحق. مع ما ترتب عليه من موت مأساوي للخلافة الراشدة، الذي دفع الإمام علي ثمنه الباهظ. أما مقتل عثمان فقد كان اقرب ما يكون إلى عثرة لا قيمة لها بمعايير التاريخ المأساوي للدولة والثقافة. لكنه استكمل الشوط الآخذ في التراكم بالنسبة لصعود السلطة، وضمور الوحي، وغياب منظومة القواعد الضرورية لإدارة الدولة وتداول سلطانها.

فإذا كان وصول الخليفة الأول إلى السلطة "فلتة"، فإن استخلاف عمر كان نتاجا لاعتبارات وعلاقات شخصية. أما تسلم عثمان للخلافة، فقد كان الصيغة الأكثر بؤسا لفلتة العلاقات الشخصية. من هنا ضحالتها بالنسبة للقيم المتسامية، وتفاهتها المريعة بالنسبة للفكر السياسي والتاريخي. لهذا لم يتعد دمجه اللاحق في سلسلة الخلفاء الراشدين أكثر من محاولة بائسة لتبرير انتقال السلطة للحكم العائلي (الأموي)، الذي وضع عثمان تقاليده الفعلية. فقد كان عثمان من حيث الواقع والرمز والأصل والفصل والنفسية والشخصية الخليفة الأموي الأول.

إذ لا يمكن لشخصية رشيدة أن تتعرض للسحق والقتل بالطريقة التي تعرض لها عثمان بن عفان. لقد سحقته الجماهير الإسلامية التي لم تفطمها السلطة عن قول الحق والتمسك العملي به، كما ستفعل الأموية لاحقا. ومن ثم لم يرتق إلى مصاف "القيمة الروحية" إلا بالنسبة لأولئك الذين أصبح قميصه، ولا شيء آخر، بيرق الصراع من اجل السلطة. إذ تعكس هذه العلامة والرمز قيمته الفعلية بالنسبة للوعي السياسي والتاريخي آنذاك. كما أنها العلامة الرمزية التي سيجري لاحقا رؤية ملامحها الأولية في تضييعه لخاتم النبي محمد، التي جعلت المسلمين يتشاءمون لفقدانه[1]. بحيث جعلهم يقولون "إن عثمان لما مال عن سيرة من كان قبله كان أول ما عوقب به ذهاب خاتم رسول الله من يده". ومن الممكن فهم هذه الفكرة بمعايير الرؤية الإيمانية وذوق التخمين المناسب لها في تصورات العوام عن القضاء والقدر والإشارة والرمز في

[1] ويورد الطبري هذه القصة بالشكل التالي: " فقد استلم الخاتم الذي جرى تصنيعه للنبي محمد عندما أراد أن يكتب إلى غير العرب كتبا يدعوهم إلى الإسلام. عند ذاك قالوا له، بان الأعاجم لا يقبلون كتابا إلا مختوما. عندها طلب بان يعملوا له خاتم من فضة. وكان نقشه ثلاثة أسطر تحمل كلمات محمد ورسول والله. ولما استخلف أبو بكر ختم به. ثم ولي عمر بن الخطاب فجعل يختم به. وعندما صار إلى عثمان فتختم به ست سنين. لكنه أضاعه في بئر كانت قليلة الماء عندما جاءه ذات يوم فقعد على رأسه يعبث بالخاتم، فسقط من يده في البئر. ولم تفلح محاولات البحث عنه، بحيث نراه يوعد الذي يعثر عليه بجائزة كبيرة ولكن دون جدوى. وقد اغتم عثمان لذلك غما شديدا، فلما يئس منه صنع خاتما آخر على مثاله ونقشه، فبقي في إصبعه حتى قتل. ثم ضاع هذا الخاتم ولم يعلم من أخذه" (الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص ٦١٤، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٣، ص ٩.

الوقائع والأحداث. لكنها رؤية كانت تسعى لتوكيد نتائج الأحداث. ومن ثم تبرير ملامحها التعيسة بوصفها عقابا إلهيا جرى التبشير به بصورة أولية في ضياع خاتم السلطة "النبوية"، بوصفها سلطة الحق والعدالة. والنتيجة لا يمكنها أن تكون شيئا آخر غير ضياع الارتباط الروحي بأصل النبوة وتقاليدها مهما كان الثمن المدفوع من اجل صنع نسخة منه. فالفرق يبقى جوهريا بين النسخة والأصل. وفي الحالة المعنية لا يمكنه أن يكون شيئا غير العقوبة التي تجّسد حالة الضياع الفعلي للسلطة والأمة في أشد الفتن وأقواها وأكثرها خطورة في تاريخ الإسلام. وفيما لو حاولنا تصوير ضياعه بمعايير الرؤية التاريخية الثقافية والسياسية، فإنه يعادل انكسار السلسلة "النبوية" في إحدى حلقاتها. ومن ثم انفراط وحدتها، الذي انتج مقدمات وبواعث الاختلاف العنيف والتنوع اللاحق في المواقف والآراء. ومن ثم ظهور التمايز الحاد بين السلطة والمثقف الإسلامي الجديد.

فقد كانت شخصية الصدّيق، من حيث موقعها التاريخي في صيرورة الدولة العربية الإسلامية، التمثيل النموذجي لنهاية الوحي وبداية الدولة. لهذا كان يعي نفسه باعتباره حلقة في سلسلة الحق دون أن يفقده ذلك لمعانه الخاص فيها بوصفه خليفة النبي محمد. لكنه لم يتحسس هذه الخلافة ويدركها بمعايير الهرمية، بل بمعايير القرب من مثالها والسعي لتجسيدها وتحقيقها بالقدر الذي تبقى فيه النفس ونياتها عارية أمام البصر الإلهي، أو الضمير الحي. لهذا عاش بأعلى درجات الزهد والتقشف ممتلئا بصدق الإخلاص لفكرة الحق والدولة الشرعية. وفي هذا كان يكمن المضمون الفعلي لفكرته عن الرشاد في إدارة شئون الأمة والدولة. كما انه النموذج الأولي الذي تركه لخلفه اللاحق.

أما شخصية عمر بن الخطاب فقد تكاملت مع تكامل الفكرة الإسلامية وانتقالها من الغيب اللاهوتي إلى تاريخ الدولة. حيث تمثلت شخصيته معالم الانتقال الكبرى من الفكرة المجردة إلى الواقعية، ومن الوحي المقدس إلى التأويل السياسي. وبهذا يكون قد جّسد بداية الصيرورة الثقافية للدولة والسلطة، التي حقق مثالها بمعايير الوحدة الإسلامية للدين والدنيا. من هناك غياب المعارضة الفكرية والروحية غيابا تاما. لكنه كان أكثر من صنعها عبر تأسيسه لمرجعية الدولة والسلطة المحكومة بمعايير العدل والحق السياسي ونموذجها الروحي في وحدة الدين والدنيا.

وقد وقف عثمان أمام هذه النتيجة. ومن الممكن القول، بأنها كانت تحتوي على "مشروع" قتله اللاحق، لأنها كانت تحتوي على مكونات تصرع ما فيه من رقة ورخاوة وضعف.

وهي صفات لم تكن مجهولة لمن وضعه ضمن قائمة الشورى. وبهذا المعنى يمكننا القول، بأن سلفه قد وضعه أمام مطرقة الخلافة واستحقاقاتها الدينية والدنيوية، وسندان الضعف الشخصي. وكلاهما كانا يطرقان عجينة عثمان الشخصية بطريقة لا تنتج غير أصوات شاذة لم يعد الرجل معها قادرا على الاستماع إلى أصوات المعارضة وأنغام الاحتمالات القائمة فيما يمكن أن تؤول إليه الأمور. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن شخصيته وعن الحالة التي ميزت الدولة الناشئة ومرجعيات وجودها المادية والمعنوية.

فقد تبلورت شخصية عثمان بين يسر التجارة وعسر المرارة المتراكمة في نهمها الطبيعي الشره. كما أنها حالة ملازمة للمهنة. ومن ثم فإن معاناتها هي معاناة الكمية النهمة. وتبقى ما بقيت جزء من نفسية وذهنية حاملها. بل أنها حاملة وجوده المادي والمعنوي. فإسلامه لم يكن نتيجة لمعاناة عسيرة في الروح والجسد، ولم تكن أيضا نتاجا للبحث عن مخرج من نفق "الوثنية" ولا لحاجة سياسية. إننا لا نعرف بالضبط مكنونها الدفين، لكننا نعرف مظهرها العام. إننا نعرف كيف انه أسلم وهو في عمر تجاوز الثلاثين. وكان نتيجة لدعوة أبي بكر إياه إلى الإسلام فأسلم. وكانت هذه الدعوة اقرب إلى المحادثة الشخصية والعابرة. فقد عرض أبو بكر عليه الإسلام، كما تنقل الروايات التاريخية قائلا له:

- ويحك يا عثمان! إنك لرجل حازم ما يخفى عليك الحق من الباطل. هذه الأوثان التي يعبدها قومك، أليست حجارة صماء لا تسمع، ولا تبصر، ولا تضر، ولا تنفع؟
- بلى! إنها كذلك!
- هذا محمد بن عبد الله قد بعثه الله برسالته إلى جميع خلقه، فهل لك أن تأتيه وتسمع منه؟
- نعم!

وفي هذا اللحظة مر النبي محمد فقال لعثمان: "يا عثمان! أجب الله إلى جنته، فأني رسول الله إليك وإلى جميع خلقه!". عندها فال عثمان "فوالله ما ملكت حين سمعت قوله أن أسلمت، وشهدت أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله!". وفي حال قبول هذه الصيغة "المقدسة" لإسلام عثمان، فإننا نقف بذلك أمام إسلام لا معاناة فيه وقبله. وقد تكون المعاناة الوحيدة هي ما تورده كتب التاريخ والسير عن الكيفية التي أخذه بها عمه الحكم بن أبي العاص بن أمية عندما عرف بإسلامه. بحيث أوثقه برباط وقال له:

- أترغب عن ملة آبائك إلى دين محدث! لا أخليك أبدا حتى تدع ما أنت عليه من هذا الدين!
- والله لا ادعه أبدا!

وجرى تصوير هذا الرد على انه نموذجا "للصلابة في الدين"[1]. لكنها كانت في الواقع اقرب إلى الرخاوة. وذلك لأن مجرد فسح الرجل وهو في عمر تجاوز الثلاثين وغني الثروة أن تتعامل معه الأعمام بهذه الطريقة هو مؤشر على رخاوة قد لا تتعارض مع "الصلابة في الدين"، بمعنى التمسك بفكرة أو عقيدة أو عادة. لكنها تحتوي على ما فيه من استعداد للانقياد سوف يظهر في وقت لاحق ويصبح موضوعا لتجريمه ومعاقبته من جانب المنتفضين والرافضين لحكمه وأسلوبه في قيادة الدولة. ولم تكن هذه النتيجة معزولة عن نوعية إسلامه. بمعنى خلوها من المعاناة الشخصية العميقة. لاسيما وأن إسلامه كان أقرب ما يكون إلى نزهة تكللت، كما يقول عثمان نفسه، بزواجه من رقية بنت النبي محمد. بحيث قيل لاحقا "أحسن زوجين رآهما إنسان، رقية وعثمان". وهو سجع اقرب إلى سجع إسلامه.

أما الصور اللاحقة التي حاولت أن تعطي لعثمان بعدا متمثلا لفراسة الفارس الروحي فهي من صنع الخيال اليتيم ليتامى الخيال! وينقل لنا ابن سعد في (كتاب الطبقات) صورة عن "رؤيته" المستبقة لإسلامه. ففيها يقول للنبي محمد:"يا رسول الله! قدمت حديثا من الشام، فلما كنا بين معان والزرقاء فنحن كالنيام إذا مناد ينادينا: أيها النيام! هبّوا فإن أحمد قد خرج بمكة! فقدمنا فسمعنا بك!". هكذا ببساطته المعهودة. انه لم يسمع بمحمد وهو الذي يعيش بينهم لعقود طويلة، كما لو أنه بقي يتيما في صحراء الربع الخالي! ومهما يكن من أمر هذه "الرؤية"، فإنها تعكس في الواقع خلو التاريخ الشخصي لعثمان عما يمكنه أن يكون مادة للخيال الديني في صنع صوره الخلابة لذوق العوام.

وليس مصادفة أن تكون "فراسته" ما قبل الإسلام متساوية من حيث القيمة لفراسته الوحيدة التي تنقلها لنا كتب السير والتواريخ عن الحادثة التالية، التي تحكي لنا عن دخول رجل عليه فخاطبه عثمان قائلا:

- يدخل علي احدكم والزنا في عينيه!
- أوحي بعد رسول الله؟!
- لا! ولكن فراسة صادقة!

بعبارة أخرى، إننا نقف أمام حالة وحيدة من الفراسة الصائبة حالما تتفحص وجود الزناة ودعارة المسلمين الخفية! وقد تكون الحادثة فعلا لا خيال فيها. لكنها تعكس أولا وقبل كل شيء فراسة عثمان الصغيرة، المحصورة بسفاح الرجال. ومن المكن العثور على هذه الفراسة

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ١١٩.

عند سماسرة الموسمات! وليس مصادفة أن يستغرب الرجل مطالب أولئك الذي قطعوا مسافات شاسعة بين مصر والعراق والحجاز من اجل إرغامه على التخلي عن الخلافة أو القتل. وقد جرى وضع هذه الحالة في "كرامات عثمان". بمعنى تحول "كراماته" إلى جزء من نفسية التعويض عما تعرض له الرجل، كما نراها على سبيل المثال في القصة التي تروى عما أصيب به (جهجاه) من الأكلة (الحكة) في رجله، لأنه كان احد الذين اشترك في الهجوم على عثمان، وكسر عصا الخليفة على ركبتيه! كما أن هناك حكاية مروية عن "كرامة" أخرى تتحدث عن سماع أحد الرواة (أبو قلابة) كيف أنه سمع صوت رجل يقول "يا ويلاه النار!". وعندما نظر إليه وجده مقطوع اليدين والرجلين، أعمى العينين، منكبا لوجهه! وعندما سأله عن حاله، أجاب الرجل "إني قد كنت ممن دخل على عثمان الدار، فلما دنوت منه صرخت زوجته فلطمتها!". عندها قال لي (عثمان) "ما لك؟! قطع الله يديك ورجليك وأعمى عينيك وأدخلك النار!". "فأخذتني رعدة عظيمة وخرجت هاربا فأصابني ما ترى ولم يبق من دعائه إلا النار!".

مما سبق يتضح حجم وعدد وطبيعة "الكرامات" المزيفة. والقضية هنا ليست فقط في أنها كرامات "الانتقام" ممن انتفض ضده وهاجمه، بل وفي ضعفها الجلي حالما نضعها على محك الرؤية العقلية والواقعية والأخلاقية. إذ لا كرامة في الأولى. بل على العكس. إن الكرامة في كسر العصا، وذلك لأنها أداة لا ينبغي أن يتعامل بها إنسان مع إنسان، وخليفة مع أمته! أما الثانية فإنها "شهادة زور" لا يقوم بها رجل على نفسه. لاسيما وأن سلوك المنتفضين كان محكوما بفكرة إسلامية كبرى تقوم في انه "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

ذلك يعني، أن تأريخ "الورع" اللاحق لم يفلح في إيجاد ما يمكنه أن يكون كرامة فعلية كبرى فألحقها بإيديولوجية الاتهام اللاهوتي التي ميزت مساعي وأكاذيب الأموية الأولى للاستيلاء على السلطة. وذلك لأن حقيقة الكرامات أعمال تاريخية كبرى لها أبعاد جليلة بالنسبة للدولة والأمة والعقل والأخلاق والروح الإنساني. وكلها مكونات لم تكن موجودة في الأعمال "الجليلة" التي اقترفها عثمان وكوّنت مرحلة الانتقال العاصفة من حكم الراشدين إلى ملوكية العائلة والوراثة المنوية. أما جعل الانتقام والتشفي كرامة فهي الصيغة الموازية لتحويل دمه وقميصه إلى بيرق القوى المتعطشة للدماء والسلطة. وهي نتيجة لم تكن معزولة عن شخصيته الرخوة والمفتعلة. لهذا لم ينقذه كونه "أحد العشرة المبشرين بالجنة"، ولا كونه "كان أعلم الصحابة بالمناسك". فكلاهما من ولع الكسب المباشر لمرحلة صدر الإسلام ومعترك تثبيته في الواقع والخيال. والشيء نفسه يمكن قوله عما يسمى باختصاصه في كتابة الوحي. وجرى رفع هذه الصورة إلى مصاف المقدس عندما كان يقول له النبي محمد:"اكتب يا عثيم!". كما جرى

وضع هذه المطالبة في الفكرة القائلة، بأنها منزلة "شخص لا يمكنه أن يكون إلا كريما على الله ورسوله". لكننا نعرف وجود من كتب الوحي وهو في أدنى درجات الخسة والرذيلة. وليس اعتباطا أن يرى الجاحظ لاحقا في الكتّاب نموذجا للانسلاخ عن الورع والصدق والأمانة. وضمن هذا السياق يمكن النظر إلى الأحاديث المنسوبة للنبي محمد مثل "اللَّهم إني رضيت عن عثمان فارض عنه"، و"عثمان أحيا أمتي وأكرمها"، و"عثمان في الجنة"، و"عثمان رفيقي معي في الجنة"، و"عثمان حيي تستحي منه الملائكة" على أنها أحاديث عادية يمكن رؤية بواعثها المباشرة في طبيعة ومستوى المواجهة التي تعرض لها النبي محمد في بداية الدعوة.

ففي تلك المرحلة كانت ابسط الأعمال والمواقف ترتقي إلى مصاف "الجود الإلهي" مثل حفر بئر وشراء طعام وماء. وهي أفعال كانت تجود بها نفسية عثمان الكريمة بوصفها أيضا جزء من تقاليد الكرم والجود العربية. وليس مصادفة فيما يبدو أن يعجز أبو نعيم الأصفهاني وهو المتمكن في بلورة الحد الأقصى للأبعاد الروحية في تاريخ الأولياء أن يقف معقوف اللسان في رسم صورة جذابة عن عثمان بن عفان. لهذا نراه يكتفي بالقول:"عثمان بن عفان، وهو ثالث القوم القانت ذو النورين، والخائف ذو الهجرتين، والمصلي إلى القبلتين"[1]. ولا معنى لهذه الصورة لغير حركة الجسد مرتين باتجاه نساء، ومرتين باتجاه جهات، ومرتين في الصلاة. كما انها تخلو من مثالية وتميز وأصالة يمكنه أن يجعلها قيمة بذاتها أو فضيلة.

غير أن الأمر يختلف فيما يتعلق بالأحاديث الموضوعة مثل "عثمان وليي في الدنيا والآخرة، و"غفر الله لك يا عثمان ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما هو كائن إلى يوم القيامة"، و"رحمك الله يا عثمان ما أصبت من الدنيا، ولا أصابت منك"، و"يا عثمان إنك ستبلى بعدي فلا تقاتلن". فقد كانت مهمة هذه الأحاديث إعادة تركيب صورته بطريقة تجعله جزء من المستقبل. بينما لا مستقبل في شخصية عثمان بن عفان. وفي هذا تكمن كل دراما الموت التعيس الذي واجهه وهو في أوج ما لم يحلم به. وقد يكون هو السرّ الذي جعله يفضل الموت على التنازل عن السلطة وهو في هرم الشيخوخة.

لقد واجه عثمان بن عفان موته بلا بطولة ولا فروسية، خاليا من أي تحد أو استعداد للتضحية. فقد كان موته مجرد تجارة صغيرة لا قيمة لها. من هنا لم يكن بإمكانها ألا تكون بضاعة رخيصة بأيدي قوى ارخص منها عندما ننظر إليها بمعايير الرؤية الأخلاقية والمستقبلية. وبالتالي، فإن الأحاديث الموضوعة عن الولاية والغفران الأبدي والشهادة ليست إلا الصيغة

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٥٥.

الأيديولوجية للغنيمة الأموية. وإلا فإن مجرد كونه "من العشرة المبشرين بالجنة" تكفي بحد ذاتها لكي تكون صك الغفران الأبدي. ومن ثم لا معنى للولاية والشهادة وما شابه ذلك. وذلك لكونه تعارض كان يمكن حله بسفسطة القضاء والقدر اللاهوتية. غير أن للتاريخ منطقه الشديد والواقعي. وحالما يحدث، حينذاك يمكن رفعه بسهولة إلى مصاف الأزل. أما في حالة عثمان، فقد تحولت هذه السهولة الممتعة للعقل البليد إلى معضلة عصية. إذ كيف لمن كان من المبشرين بالجنة أن يقتل بتلك الطريقة الشنيعة على أيد مسلمين مؤمنين شعارهم الحق ورايتهم الاقتصاص لله والأمة من انحراف شخصي وسياسي جلي للحس والعقل والضمير؟

وقد كان الجواب سهلا مثل حياته وموته: انه الحلقة الثالثة في سلسلة الخلافة الراشدة. ومن ثم فهو من ثالث القوم وثالث الخلفاء الراشدين! لكنها حلقة شكلية، إذ لا مضمون فيها يمكنه الارتقاء إلى مصاف القيمة المتلألئة ما وراء التاريخ الواقعي بالنسبة للوعي التاريخي والضمير الإنساني والعقل النقدي. وذلك لأن الصورة الجليلة تفترض نوعا من الموازاة الممكنة بين الحياة الفعلية ومآثرها التاريخية. فالصورة الجذابة للشخصية التاريخية تتلون بألوان الأشعة الكامنة في تجاربها الفردية ومستوى تمثلها في الأقوال والأعمال، أو في الإبداع الشخصي وخاتمته. وحالما نضع هذه المقدمة في أساس الموقف من شخصية عثمان، فإننا نقف أمام صورة باهتة وشاحبة باستثناء ما كان يتلون به في مظهر لحيته المخضبة بالحناء وأسنانه الذهبية وملابسه المزركشة وطلعته الجميلة وحياءه وأدبه وكرمه. ولا علاقة لهذه الصفات بمكونات الشخصية التاريخية لأنه يمكن العثور عليها بين اشد الشخصيات انحطاطا وجهالة.

وليس مصادفة أن تضع كتب التاريخ والسير "المؤدبة" و"المهذبة" كرمه وبذله الأموال في سبيل الدعوة الإسلامية باعتبارها أعلى فضائله العملية. فقد اشترى بئر رومة في عقيق المدينة من اليهود بعشرين ألف درهم وتصدق بها للمسلمين. كما قام بتجهيز جيش العسرة. إذ جهَّز ثلث الجيش بتسعمائة وخمسين بعيرا وبخمسين فرسا. وقد كانت تلك بالفعل نفقة لم يقم بها قبله أحد من المسلمين. بل قيل انه جاء بألف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجر النبي محمد، عندها قال النبي: "ما ضرَّ عثمان ما عمل بعد اليوم". وهو سلوك يشير إلى ثروة عثمان الكبيرة وكرمه الفعلي. وقد لازمته هذه الصفات مدى الحياة. بحيث طبعت سلوكه السياسي. بما في ذلك توزيع الأراضي والثروات والمناصب على أقرباءه وأصدقاءه. وهو سلوك لا علاقة له بفكرة الدولة بقدر ما يعّبر عن شخصيته الخاصة وفعل الثروة العميق في بلورة أخلاقه العملية، كما نعثر عليها حتى في موقفه من الأكل. فقد نقل عنه عمرو بن أمية الضُمري القصة الطريفة

التالية، قال: كنت أتعشى مع عثمان خزيرا (نوع من الطبخ) من أجود ما رأيت، فيها بطون الغنم وأدمها اللبن والسمن، فقال عثمان:

- كيف ترى الطعام؟
- هذا أطيب ما أكلت قط!
- يرحم الله ابن الخطاب! هل أكلتَ معه هذه الخزيرة؟
- نعم! فكادت اللقمة تفرث بين يدي حين أهوي بها إلى فمي وليس فيها لحم! وكان أدمها السمن ولا لبن فيها!
- صدقت! إن عمر أتعب والله من تبع أثره!!

ذلك يعني أن عثمان ظل يعيش بمقاييس حياته العادية وليس بمقاييس الخلافة الرشيدة. لهذا كانت ثروته بعد مقتله حوالي ثلاثين ونصف مليون درهم (عند خازنه)، وحوالي مائة ألف دينار (نقدا)، وألف بعير، وصدقات بحوالي عشرة ملايين دينار!! بينما مات أبو بكر وعمر بلا شيء على الإطلاق. فقد تحسس هذا التعارض، لكنه كان عاجزا عن العمل بمقتضاه. مما يعكس اختلاف طبعه وتطبعه من جهة، ونوعية التحول العميق في صيرورة الأفراد والجماعات والعلاقات، الذي استتبع تحول الخلافة إلى إمبراطورية، وارتقاء السلطة الروحية إلى دولة لها "منطقها" الخاص في التطور وإفراز قواها وتياراتها واتجاهاتها المتصارعة، من جهة اخرى. فسيرته الشخصية ما قبل الإسلام لا تتعدى التجارة والمتاجرة. وما بعده لم تحتو على أي قدر من الصفات التي تشير إلى نوعية الشخصية القادرة على مواجهة الصعاب والتحديات. وقد تكون المعاناة الوحيدة هي هجرته إلى الحبشة. فقد هاجر إلى أرض الحبشة مع زوجته رقية، فكان أول مهاجر إليها. ثم تابعه سائر المهاجرين إلى أرض الحبشة، ثم هاجر الهجرة الثانية إلى المدينة[1]. ولا يخلو هذا الفعل من بطولة بمعايير ذلك الزمن، لكنها أقرب إلى بطولة الاختباء والهروب. ولم يكن ذلك معزولا عن شخصيته اللينة وهدوءها الباطني وطابعها المسالم. وليس مصادفة أن يكون دوما من المتخلفين أثناء المعارك. فقد تخلف عن غزوة بدر وهرب في معركة احد. بحيث عيّره بها أبو عبيد الجراح أو على الأقل انه قال له في إحدى مشاجراته معه:

- يا عثمان تخرج عليَّ في الكلام وأنا أفضل منك بثلاث.

- وما هن؟

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء ص١٢٠

– الأولى إني كنت يوم البيعة حاضرا وأنت غائب، والثانية شهدت بدرا ولم تشهده، والثالثة كنت ممن ثبت يوم أحد ولم تثبت أنت.

– صدقت! أما يوم البيعة فإن رسول الله بعثني في حاجة ومدَّ يده عني. وأما يوم بدر فإن رسول الله استخلفني على المدينة ولم يمكنني مخالفته، وكانت ابنته رقية مريضة واشتغلت بخدمتها حتى ماتت ودفنتها. وأما انهزامي يوم أحد فإن الله عفا عني وأضاف فعلي إلى الشيطان". ثم استشهد بالآية (إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور رحيم).

بعبارة أخرى لقد جرى تبرير غيابه في بيعة الرضوان ومعركة بدر بصورة مقبولة نسبيا وذلك لتزامنها مع ما كان ينقذه على الأقل أمام الكلمة ومظاهر الأحداث ولحد ما الضمير المتراخي في نعيم الثروة وطيبة القلب. فقد كان تخلّفه عن الاشتراك في معركة بدر مرتبطا بمرض زوجته رقية، حيث أذن له النبي محمد بذلك. وترافق موتها مع انتصار المسلمين في المعركة، فجعله من المشتركين فيها بحيث ضرب له سهمه وأجره فيها، ومن ثم حصوله على حصته من الغنيمة واعتبروه بدريا. وهو فعل يمكن رؤية الأبعاد الرجولية والإنسانية الرقيقة فيه، لكنه فعل بلا فروسية. كما أن تخلّفه عن بيعة الرضوان كانت بطلب من عمر بن الخطاب الذي اقترح إرسال عثمان عوضا عنه إلى مكة لأنه لا ظهير له فيها على عكس عثمان، الذي وجد فيه رجلا مقبولا من جانب قريش بشكل عام وآل سفيان بشكل خاص[1]. أما هروبه في معركة احد، فهي المحك الفعلي لشخصيته. بمعنى أنه سلك هنا السلوك الطبيعي المناسب لما في أعماقه وشخصيته. فالرجل لم يكن فارسا ولم يكن شجاعا ولا متمرسا في القتال. وليس من سبب يدعوه لأن يكون مقاتلا وفارسا بالضرورة. غير أن الشجاعة ليست صفة عضلية، بل شخصية ونفسية وذهنية وأخلاقية. من هنا يصبح فقدانها نقصا جوهريا في الرجال وبلأخص زمن رئاسة الدولة. فانعدامها عادة ما يجعل من ضعف الشخصية مرتعا للرذيلة والجبناء، ومن تاريخ الدولة زمن السلطة.

تعكس الصور والحالات المذكورة أعلاه طبيعة ومضمون الصورة الفعلية لعثمان بن عفان وشخصيته، أي الصورة المعبّرة عن تاريخه الواقعي وليس اللاهوتي. وفي الواقع، لا نعثر على تمايز كبير بينهما. والسبب في ذلك يقوم في أن تاريخه الواقعي عادي للغاية، بمعنى أنه تاريخ بلا مآثر بطولية و"معجزات" يمكن أن تلهب العقل والضمير، ومن ثم ضعف قدرتها على شحذ

[1] الذهبي: تاريخ الإسلام، ج١، ص ٢٥٣.

الذاكرة والخيال في إبداع ما يمكنه أن يرتقى إلى مصاف "السماء" و"سر الغيب". وليس اعتباطا أن تسجل في مآثره أيضا زيادته وتوسيعه للمسجد النبوي والمسجد الحرام وكذلك تحويل الساحل الذي اعتاد عليه أهل مكة من منطقة الشعيبة إلى منطقة جدة. وهي إجراءات عادية، لكنها تصبح مقبولة في سلة "المآثر" مازالت المآثر قليلة فعلا.

والشيء نفسه يمكن قوله عما يسمى بالأوليات، أي أول ما قام به في تاريخ الخلافة والأمة. حيث أدرج فيها مجموعة من الإجراءات والأحداث قد يكون أهمها من الناحية التاريخية والثقافية هو ما يسمى بجمع الناس على حرف واحد في القراءة. والمقصود بذلك جمع القرآن وقراءته بطريقة موحدة. غير أن هذا الانجاز الهائل لم يكن من إبداعه الشخصي بقدر ما ارتبط بزمنه. بمعنى أنه كان جزء من تاريخ القرآن وتطور الإدراك الذاتي العربي الإسلامي بضرورة جمع القرآن بوصفه "كتاب الله". إذ لم يكن هذا الجمع معزولا من حيث مقدماته وأسلوبه وغاياته عن آلية فعل الدولة المركزية وسعة انتشارها ومتطلبات توحيدها الروحي والعقائدي. أما الانجازات الفعلية التي ارتبطت بإرادته السياسية ورؤيته باعتباره أول من قام بها وادخلها في ذهنية وذوق الدولة والسلطة والأمة فهي "قطع القطائع"، و"نخل الدقيق"، و"رزق المؤذنين"، و"اتخاذ صاحب شرطة"[1]. وتعكس هذه المبادرات الأولويات عند عثمان. بمعنى التركيز على توزيع الأرض وشراء ذمم المؤذنين وتوسيع دائرة التجسس والتنظيم الشرعي للمطاردة. ومع أنها جزء من آلية الدولة، إلا أن تراكمها في أولوياته السياسية يكشف عن طبيعة التحول النوعي في الموقف من السلطة.

وحاول توظيف هذا التحول من اجل أن تكون السلطة أداة قائمة بحد ذاتها. مما أدى إلى قلب العلاقة المتراكمة في خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب تجاه السلطة من خلال جعل السلطة كيانا قائما بذاته وفوق كل اعتبار آخر. فقد كانت خلافة الصدّيق تجسيدا لمرحلة الانتقال من دولة النبوة إلى الدولة السياسية. من هنا دراما تأويل النص القرآني والسلطة. فقد جعلت هذه العملية الاجتهادية من الوحي مصدرا متساميا وواقعيا. بينما دفعها عمر بن الخطاب إلى الأمام من خلال إعلاء شأن الدولة ومؤسساتها، أي من خلال رفع وحدة الدولة والسلطة إلى مصاف المرجعية التي توازي وحدة الدين والدنيا. وهو استمرار كان يصعب على عثمان تحقيق اليسير منه. من هنا تعاظم التشوه الفعلي في مكونات الدولة والسلطة، والدين والدنيا. بمعنى تعاظم الخلاف والتشوه في الموقف من كمية ونوعية المرجعيات الخفية والعلنية المتراكمة في

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص١٣١.

الوعي السياسي والأخلاقي الإسلامي قبل صعوده إلى سدة الحكم. من هنا بروز أولوية توظيف الوحي (الدين) في كل ما يمكن أن تصل إليه الأيادي وتنطق به الألسن. لاسيما وأن الدولة لم تستطع آنذاك بعد أن تؤسس لقواعد عمل السلطة ونظامها على أسس شرعية وواضحة المعالم.

فقد كانت المرجعية الوحيدة الجلية نسبيا آنذاك هي مرجعية الدين والدنيا. كما كانت في الوقت نفسه قابلة للتأويل غير المتناهي بسبب عدم تعين حدودها السياسية. وقد يكون ذلك هو السبب الذي أربك عثمان حالما اعتلى عرش الخلافة لإلقاء خطبته الأولى، بحيث ارتجّ عليه عقله وفؤاده ولسانه فعجز عن الكلام. بحيث جرى إدراجه إلى جانب "مآثره" الأخرى كونه "أول من ارتجّ عليه في الخطبة"! وذلك لأن عدم تعيين الحدود السياسية لعلاقة الدين بالدنيا بوصفها المرجعية الخفية للقيم النظرية والعملية الإسلامية الأولى، كانت تفسح المجال أمام اجتهاد فردي حر وصريح. وبما أن عثمان لم يكن يتمتع بهذه الصفات، إضافة إلى عمره الكبير الذي بلغ السبعين عند توليه الخلافة، لهذا ارتدّ عليه العمر وبالا والاجتهاد إرباكا. أما النتيجة المباشرة فهي خطبة مبتورة. فعندما خرج إليه الناس ليسمعوا خطبته، فإنه لم يستطع أن يقول أكثر من عبارة واحدة هي: "أيها الناس! إن أول مركب صعب، وإن بعد اليوم أياما، وإن أعش تأتكم الخطبة على وجهها، وما كنا خطباء وسيعلّمنا الله"!!

لقد كان الرجل بسيطا متواضعا مباشرا لا دجل فيه ولا مخاتلة. وعاش بعدها واستطاع أن يستجمع قواه ويخطب بعد أن تعلم ما لم يتقنه مسبقا. وقد أورد الطبري خطبته التي قال فيها: "إنكم في دار قلعة وفي بقية أعمار فبادروا آجالكم بخير ما تقدرون عليه. فلقد أتيتم صبحتم أو مسيتم. ألا وإن الدنيا طويت على الغرور فلا تغرنكم الحياة الدنيا، ولا يغرنكم بالله الغرور. اعتبروا بمن مضى. ثم جدّوا ولا تغفلوا، فإنه لا يغفل عنكم. أين أبناء الدنيا وإخوانها الذين أثاروها وعمرّوها ومتعّوا بها طويلا؟ ألم تلفظهم؟ ارموا بالدنيا حيث رمى الله بها. واطلبوا الآخرة، فإن الله قد ضرب لها مثلا والذي هو خير مثال، فقال (واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تدروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا"[١].

ولا شيء في هذه الخطبة يمس الحياة والدولة والسياسة والعلاقة بالأمة أو علاقتها به. كما لا تحتوي على فكرة قانونية أو مشروع مستقبلي أو ترتيب للأولويات الكبرى. باختصار أنها اقرب ما تكون إلى كلمات العجائز أمام صغارهن، بوصفها عبارات محكومة بالحديث عن الأمور

---

[١] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص ٥٨٩-٥٩٠.

البديهية والشائعة كما لو أنها اكتشافا. وعادة ما تنسى هذه الذهنية أو تتناسى اشد الأمور جلاء أمام ذكريات الطفولة. ولا طفولة اقوي بالنسبة للذهنية التقليدية من علاقات "الدم". ففيها تتراكم حكايات الزمن الماضي وتأملات الأيام القادمة، وذلك لأن الوعي الذي يربطها لا علاقة له بالخيال المبدع. من هنا تصبح العلاقة بالأقارب مصدر كل شيء. وقد ميزت هذه الصفة شخصية عثمان بن عفان. وفيها يمكن رؤية سرّ مأزقه اللاحق وتعرضه لقتل الانتفاضة الإسلامية الأولى ضد السلطة.

فقد حوّل عثمان السلطة إلى بداية ونهاية الخلافة. من هنا إمكانية تطويع كل شيء لخدمتها. وليس مصادفة أن يقول مرة عندما اعترضوا على تصرفه الشخصي بالمال العام، بأنه خليفة! وبالتالي لم لا يحق له القيام بما يراه ويريده ويرغب فيه؟! وهو موقف يمكن إعادة ترتيب عبارته بطريقة أخرى تقول "أنا خليفة! إذن يحق لي القيام بكل ما أريده". لقد جعلت هذه الرؤية من الخلافة سلطة محكومة بالرغبة الشخصية بوصفها حقا، قلبت بصورة عاصفة حقيقة الفكرة الإسلامية والخلافة ومعناها الروحي والسياسي والتاريخي. إذ لا تعني "أنا خليفة، إذن يحق لي كل شيء"، سوى تحويلها إلى سلطة محكومة بالإرادة الشخصية والرغبة الفردية. وبما أن إرادة عثمان الخاصة لا عموم فيها لغيرها، من هنا فقدان الأبعاد الوجودية والروحية العامة المميزة للوحدانية الإسلامية في أبعادها المادية والمعنوية. وهنا يكمن جذر الانحراف التاريخي الهائل للخلافة، وكذلك منظومة القيم الأولية المتراكمة عن فكرة الدولة والسلطة بوصفها رشيدة راشدة. واتخذ هذا الانحراف هيئة "المنظومة المتجانسة" في ميادين العادات والعبادات، أي في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية. بحيث تحولت علاقات "الدم" والقرابة إلى الرابط الفعلي للتحكم. وهو سلوك ينبع من شخصية عثمان لا من رؤية سياسية مقصودة.

ومن الممكن أن نتخذ من قضية الوليد بن عقبة مثالا نموذجيا بهذا الصدد، لما له من أثر كبير في النقمة على عثمان. فقد جرى تولية الوليد بن عقبة واليا على الكوفة بعد المشاجرة التي حدثت بين الصحابيين سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود. فقد كان سعد بن أبي وقاص واليا على الكوفة في زمن عمر بن الخطاب. وعزله لأمور اتهم بها منها انه لا يحسن الصلاة، وأن الصيد يلهيه، ولا يقسم بالسوية، ولا يعدل في القضية. لكنها "تهم لم تثبت". مع أن المشاجرة اللاحقة بينه وبين عبد الله من مسعود تكشف عن طبيعة الأبعاد الواقعية لهذه التهم. وليس اعتباطا أن يعزله عمر بن الخطاب ويولي عوضا عنه المغيرة بن شعبة. فلما ولي عثمان أقرَّ المغيرة بن شعبة على الكوفة لمدة سنة واحدة، ثم عزله واستعمل سعد بن أبي وقاص من جديد ثم عزله بسبب المشاجرة المذكورة أعلاه بينه وبين عبد الله بن مسعود. وسببها يقوم، كما تنقله لنا كتب

التاريخ والسير، في استقرضه مالا من بيت المال عندما كان عبد الله بن مسعود مسئولا عنه. وعندما حان الوقت طالبه عبد الله بن مسعود بإرجاع المال، فإن سعد هدده وعيّره قائلا:

- هل أنت إلا ابن مسعود عبد من هذيل؟!
- أجل والله! إني لابن مسعود وإنك لابن حمينة!

وشبت معركة كلامية بينهما انتهت بقطيعة، عزل بأثرها سعد بن أبي وقاص للمرة الثانية. وعوضا عنه، كما هو الحال في أماكن وأحوال عديدة أخرى، ولى عثمان أقاربه. إذ عيّن عوضا عنه الوليد بن عقبة. وهو أخو عثمان بن عفان لأمه. وكان معروفا عنه الظرف والمجون واللهو. وقد كانت تلك صفات تعادل بمعايير المعاصرة تحرره من قيود التزمت الديني والرياء الأخلاقي، لكنها صفات حالما تصبح جزء من السلطة وشخصياتها، فإنها تتحول بالضرورة إلى كارثة كبرى. إضافة لذلك، إن تاريخه "الروحي" يتميز بمعايير الإسلام الأول بصفات سيئة. فمن المعروف عنه أن أبوه عقبة ابن أبي معيط وضع سلا الجزور على ظهر النبي وهو ساجد. كما كان معروفا عنه عداءه الشديد للنبي محمد والإسلام. أما الوليد نفسه فقد أسلم يوم الفتح. كما أنه الشخص الذي "نزلت به" الآية القرآنية (أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)، أي تصويره بالفسق. وذلك بسبب أن النبي محمد بعثه مصدقًا إلى بني المصطلق فعاد وأخبر عنهم أنهم ارتدوا ومنعوا الصدقة. أما في الواقع فإنه خاف من خروجهم الجماعي إليه إذ توجس منهم شرا!! وانكشفت حقيقة الأمر حالما بعث إليهم النبي محمد خالد بن الوليد[1]. إضافة لذلك إنه كان متهما بشرب الخمر. وتروى عنه الحادثة الطريفة التالية، كيف أنه سكر وصلى الصبح بأهل الكوفة أربعا! ثم التفت إليهم وقال:أزيدكم؟ وشهدوا عليه عند عثمان، فأمر عليا بجلده، فأمر علي جعفرا فجلده[2]. وترتب عليها عزله عن ولاية الكوفة.

أخذت هذه العملية بتوسيع وتعميق فكرة وأنموذج السلطة في سلوك الولاة والخلافة لا فكرة الدولة. لهذا حالما يصل والي الكوفة الجديد سعيد بن العاص، فإن أول ما قام به هو طلبه قبل إلقاء الخطبة بغسل المنبر قائلا: اغسلوا هذا المنبر! فإن الوليد كان رجسا نجسا! ولم يصعده حتى غسل. وبعد أن حمد الله وأثنى عليه قال: "والله لقد بعثت إليكم وإني لكاره، ولكني لم أجد بدا إذا أمرت أن ائتمر! إلا أن الفتنة قد أطلعت خطمها وعينيها والله لأضربن وجهها حتى أقمعها أو تعييني، وإني لرائد نفسي اليوم!"[3]. ولازم هذا التهديد بني أمية إلى أن أنهك

---

[1] ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٢، ص٤٧٦.
[2] السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ١٢٣.
[3] ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٣، ص٥.

قواهم. غير أن المعارك الصغيرة التي ابتدأت بالوليد بن العقبة سوف لن تنتهي إلا بمقتل عثمان، بوصفها الجولة التاريخية الكبرى التي جعلت من السلطة محور الخلافة. لقد كانت خطبة سعيد بن العاص إنذارا وتهديدا. أنها على عكس ما في شخصية الوليد بن عقبة، لكنهما يكملان احدهما الآخر في وعي وإحساس الجمهور الكوفي (العراقي) لأنهما وجدا فيهما تخليفا لا على حق.

فقد كان أهل الكوفة (العراق) وغيرهم يتحسسون ويدركون طابع العلاقة والقرابة في تعيين الولاة الجدد في كل مكان مع وجود من هو أفضل وأنقى وأعقل وأصلح وأصدق منهم. مما جعله مصدر التذمر، الذي يعادل من حيث الجوهر معارضة الخروج على منطق العقل والحق. مما أدى إلى تراكم نفسية وذهنية الروافض، أي القوة الأكثر اجتماعية وإنسانية ودفاعا عن مبدأ العدل والعدالة والحق. وفيها أيضا كانت تتكامل فكرة التحزب السياسي والفكري والدعوة للانتفاض. وليس مصادفة أن يكتب سعيد بن العاص الأموي إلى عثمان كتابا يقول فيه: "إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم، وغلب أهل الشرف منهم والبيوتات السابقة. والغالب على تلك البلاد روادف قدمت وأعراب لحقت، حتى لا ينظر إلى ذي شرف وبلاء من نابتتها ولا نازلتها".

بعبارة أخرى، لقد وجد هذا الأمير الأموي الجديد في الجمهور الكوفي رعاعا وغوغاء (أو روادف قدمت وأعراب لحقت) لا يحترمون كثيرا "ذوي الشرف والبلاء". وتعكس هذه المواقف طبيعة "العلاقة الإسلامية" الجديدة بوصفها جاهلية قبلية وعائلية لا علاقة لها بفكرة الأمة ومساواتها أمام القانون كما وضع الإسلام الأول أسسها ومرجعياتها الكبرى. وقد أيّد عثمان هذا الموقف في رده قائلا: "أما بعد، ففضل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعا لهم، إلا أن يكونوا تثاقلوا عن الحق وتركوا القيام به. وأحفظ لكل منزلته. وأعطهم جميعا بقسطهم من الحق. فإن المعرفة بالناس بها يصاب العدل". لكنه موقف متذبذب. بمعنى انه يحتمل تفسيره بمعايير السلطة البحتة والقانون. وذلك لأنه يحتوي بقدر واحد على الاثنين. غير أن المزاج العام للعائلة الأموية التي أخذت تتركز في مرافق السيطرة في كل مكان أدت إلى سيادة فكرة السلطة. وبالتالي تحويل القيم والمفاهيم والمبادئ بما فيها "مأثرة" جمع القرآن وتوحيد قراءته التي قام بها عثمان، إلى جزء من بسط السلطة الموحدة بالعائلة والقرابة وليس بالكفاءة والحق. من هنا سياسة الوالي الجديد للكوفة المتوجهة صوب "وجهاءها" من اجل كسبهم، ومن خلالهم إخضاع البقية الباقية. فقد جمع سعيد بن العاص وجهاء الناس من أهل الأيام والقادسية وخاطبهم قائلا: "أنتم وجوه من وراءكم! والوجه ينبئ

عن الجسد! فأبلغونا حاجة ذي الحاجة، وخلة ذي الخلة، وأدخلوا معهم من يحتمل من اللواحق والروادف"[1].

إننا نقف هنا أمام آلية جديدة في تعامل السلطة مع المكونات الجديدة للإمبراطورية. بمعنى استعادة وبعث الجاهلية القبلية. لكن مفارقة الظاهرة تقوم في أن الخليفة عثمان لم يعمل في الواقع إلا على استعادة جاهلية جديدة ولكن بمعايير السلطة. وقد هزّ هذا الانتقال العاصف أعطاف الدولة وجعل من الانتفاض أمرا طبيعيا وضروريا. وكل فعل تقوم به السلطة يصب أساسا في إذكاء النار المحترقة تحت رماد المدن الجديدة المتراكمة من هؤلاء "الروادف والأعراب"، بوصفهم قوة الصعود البشري والاجتماعي والفكري الجديد للأمة الإمبراطورية. فقد جعل والي الكوفة الجديد سعيد بن العاص من القراء (أو القصاصين) جزء من سمره الليلي. وهي خطوة ملازمة لصيرورة الدولة والإمبراطورية. لكنها أدت، شأن كل عملية كبرى ومعقدة إلى أن تصبح ليس فقط وسيلة الترفية الارستقراطي، بل وأداة الانتقال الخاطف للأفكار والقيم والمفاهيم والقيل والقال. لهذا فشت المقالة في أهل الكوفة! وليس مصادفة أن يرى فيها عثمان بن عفان بداية نشوء الفتن. بعبارة أخرى، إن السلطة بدأت تتحسس في مقالات الناس وآراءهم وسمرهم الليلي حول الحكايات والنوادر والقصص مصدر الخطر الجديد. إذ لا لذة أشد وأقرب إلى قلوب الناس عامة من استهداف السلطة وترفها. مما جعل منها وقود الاستياء، التي كانت سياسة عثمان بن عفان تشحنها بقوة لا تهدأ كما لو أنها تتلذذ بمعاييرها الخاصة: الفقراء يشكواهم والأغنياء بثرواتهم! واستعملت السلطة كل الأساليب الممكنة بها في ذلك شراء الذمم، كما فعل عثمان عندما اشترى لأهل الحجاز واليمن أراضي وتوزيعها عليهم بما يقابلها في أماكنهم. ذلك يعني أنه أراد حماية سلطته الجديد بقوة المال والبشر المنتفعة بتوزيع العطايا الصغيرة عليهم على حساب المناطق النائية.

غير أن ما ينفع الحجاز لا ينفع بالضرورة وحدة الدولة الناشئة. كما إنه لا يشكل بحد ذاته ضمانة لتعزيز السلطة واستحسان أفعالها. على العكس. لقد تحولت هذه السياسية الآخذة في الرسوخ إلى عامل إثارة عنيفة. لهذا كثرت الشكوى والاعتراض والهجاء والنقد. وقد تكون الأبيات التالية الصيغة العادية التي اختزلت معالم الاعتراض والنقد الواسع الانتشار بين أهل الكوفة، والقائلة:

---

[1] ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٣، ص٥.

بلينـــا مـــن قـــريش كـــل عـــام   أمـــــير محـــــــدث أو مستشـــــار
لنـــا نـــار نخوّفهـــا فنخشـــى   ولـــيس لهـــم فـــلا يخشـــون نـــار

*****

ويحتوي هذا الموقف النقدي بقدر واحد على أبعاد سياسية وأخلاقية نابعة من القلب. فأهل الكوفة يتأملون الوافدين عليهم باسم الإسلام ولا إسلام فيهم غبر الخضوع للسلطة ومزاجها. وقد كان هذا التكرار والتنوع والتعدد يصب في اتجاه واحد، ألا وهو خلوه من نار الروح الأخلاقي. فإذا كانت نار أهل الكوفة هي نار ذاتية أخلاقية، فنار أهل السلطة برودة القلب القارصة. وأدت هذه الرؤية، على خلفية تراكم الرذيلة السياسية والأخلاقية والانحطاط الروحي الذي ميز خلافة عثمان، إلى تعميق وتوسيع وتنظيم فكرة الاحتجاج السلمي والعنيف. وحدد هذا الاتجاه مسار الدولة والسلطة، التي تحولت في زمن عثمان وبأثر سياسته إلى قوى مغتربة ومتصارعة ومتضادة. فقد كانت مرحلته بداية الفساد والإفساد الشامل، يمكن العثور على صداها في التراكم السريع للاحتجاج الاجتماعي الذي تجسد مرة في شخصية عامر بن عبد الله التميمي، الذي أرسله جمهور المسلمين بعد أن تذاكروا أعمال عثمان. حيث اجتمع رأيهم على إرسال احدهم يكلّمه ويخبره بما يروه فيه. وقد جرت المحادثة بينهما كما ترويها كتب التاريخ بالشكل التالي:

- إن ناسا من المسلمين اجتمعوا فنظروا في أعمالك فوجدوك قد ركبت أمورا عظاما، فإتق الله عز وجل، وتب إليه، وانزع عنها.
- انظروا إلى هذا!فإن الناس يزعمون أنه قارئ؟! ثم هو يجيء فيكلمني في المحقَّرات، فوالله ما يدري أين الله!
- أنا لا أدري أين الله؟!
- نعم، والله ما تدري أين الله!
- بلى والله! إني لأدري أن الله بالمرصاد لك!![1].

لقد كان جواب التميمي مباشرا عميقا بديعا دقيقا مفحما ممتلئا بالإخلاص لقيم المروءة والحق والعدالة. لكنه يبقى ثانويا مقارنة بما فيه من انفصام منظومي عميق بين قوى السلطة والدولة، وتهشم المعنى الروحي للخلافة. فالتميمي يتكلم باسم المسلمين الذي اجتمعوا

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٢،ص ٦٤٣– ٦٤٥، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٣٩–٤٢.

ونظروا بعقولهم وأفئدتهم وتقدموا بآراء بمواقف مهمتها تعديل الأمور والتوبة والكفّ عن أعمال يعتقدون أنها منافية لمضمون الفكرة الإسلامية. وكانت هذه المواقف أقرب إلى النصيحة السياسية بوصفها التزاما وواجبا دينيا من جانب المسلمين تجاه ولاة الأمور. وعوضا عن الإجابة عليها نقف أمام تحريف للكلام ومضمونه وحرفه صوب انطباع شخصي لا معنى له ولا قيمة. فعثمان يردد ما سمعه عن مهنة الذي يواجهه كما لو أنها مهنة حقيرة. وليست مهنة القارئ سوى المثقف بالمعنى المعاصر للكلمة! لكنه انطباع يكشف عن المواجهة الأولية بين السلطة والمثقفين، بوصفهم القوة القادرة على قراءة الكتاب والواقع. وإذا كان سؤال عثمان يعني بالنسبة له أن معرفة الله تجعل المرء عفيفا من أن يواجه عثمان بالمحقرّات، فإن مضمونه الواقعي يشير إلى مستوى الاغتراب التام للسلطة عن حقيقة القيم والمفاهيم. لاسيما وأن رفع النفس إلى مصاف القيمة المطلقة تتجافى مع أبسط مقومات الواقع والحقيقة والفكرة. غير أن عثمان كان يفهم من سؤاله معناه المباشر. وعندما استغرب التميمي سؤال عثمان، فإن الأخير تشجع للدرجة التي جعلته يتمادي في سؤاله المباشر. وجاء الجواب بطريقة مباشرة وأقرب إلى الحدس في دقته وعمقه: إن الله له بالمرصاد!

وبينما كان التميمي ينقل الله من المكان إلى مستوى القيمة الروحية والأخلاقية والحقوقية المتسامية، فإن عثمان بن عفان يجهد نفسه للبقاء ضمن نفسية السلطة المغتربة عن فكرة الدولة والحق العام. بل لم تخل حتى محاولات "رجوعه للحق" من مناورة محكومة برخاوة الشخصية وضعفها. وليس مصادفة أن نراه يستغل كل الإمكانيات بما في ذلك استطلاع الأخبار والتأثير عليها بطريقة "الاتصالات العامة" الحديثة من خلال استغلال الموقع السياسي وثروات الأمة. فقد كتب، على سبيل المثال، في رسائله التي وجهها إلى مختلف الأمصار، بأنه سوف يأخذ العمال بموافاته كل موسم. وأنه سيعمل حسب قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالتالي فإنه لا يرفع عليه شيء ولا على أحد من عماله إلا وأعطاه. وليس له ولعياله حق قبل الرعية إلا وهو متروك لهم. وإن أهل المدينة قد اخبروه بأن أقواما يشتمون ويضربون، فمن ادعى شيئا من ذلك فليوافيه الموسم يأخذ حقه سواء كان ذلك منه أو من أحد عماله. وهي مبادئ ومواقف ضمنّها اغلب رسائله العامة. مما أثارت استحسان الناس. لكنها كانت ظاهرية المظهر دهائية الباطن. إذ رافق هذه العملية الموجهة للجمهور سلوكا مبطنا أو داخليا موجها لعماله وذوي الرأي والمشورة، ممن يتمتع بتأثير مادي ومعنوي في الدولة. ومن الممكن نقل إحدى الصور المعبّرة بهذا الصدد، التي اشترك فيها من عماله كل من سعيد بن العاص (والي الكوفة السابق) ومعاوية بن أبي سفيان (والي الشام) وعمرو بن العاص (والي مصر السابق) وعبد الله

بن عامر. فكانت مواقفهم ونصائحهم السياسية في بداية الأمر هي كالتالي: اعتقد سعيد بن العاص، بأن من الضروري إتباع سياسة التحضير السري للمواقف والأفكار من خلال رميها عند من لا يعرفها لكي تكون الشغل الشاغل للمعارضة في أحاديثهم. أما عبد الله بن سعد فقد اقترح أن يقايض العطاء بالأخذ، بوصفها سياسة أفضل من أن يجري ترك الأمور تجري على مجاريها. في حين اقترح معاوية سلوك ما اسماه بحسن الأدب معهم. أما عمرو بن العاص، فقد اعتقد، بأن عثمان قد لان كثيرا وتراخى عنهم. من هنا مطالبته إياه بأن يسلك سلوك عمر وأبي بكر من الشدة في موضع الشدة، واللين في موضع اللين. وربط التشدد تجاه من لا يألو الناس شرا، أما اللين فتجاه من يخلف الناس بالنصح. وإذا كانت هذه الآراء والمواقف معقولة ومقبولة بمعايير الرؤية السياسية، فإن حقيقتها تكشفت حالما اشتدت الأزمة وظهرت إمكانية تعرضهم لنفس خاتمة عثمان. ففي لقاء آخر يجمع عثمان مع عبد الله بن عامر ومعاوية بن أبي سفيان وعبد الله بن سعد وعمرو بن العاص نسمع مواقف أخرى أكثر تشددا وخبثا. فقد وضع عثمان السؤال بطريقة أخرى تجمع بين النصيحة والمواجهة السياسية للجميع. حيث قال: صنع الناس ما قد رأيتم وطلبوا إليَّ أن أعزل عمالي وأن أرجع عن جميع ما يكرهون إلى ما يحبون فاجتهدوا رأيكم وأشيروا عليَّ". فقال له عبد الله بن عامر:"رأيي يا أمير المؤمنين أن تأمرهم بجهاد يشغلهم عنك وأن تجمهرهم في المغازي حتى يذلّوا لك فلا يكون همة أحدهم إلا نفسه، وما هو فيه من دبرة دابته وقمل فروه". واقترح معاوية أن يرد عماله على الكفاية لما قبلهم وهو يضمن له نفسه. في حين أجاب عبد الله بن سعد:"إن الناس أهل طمع، فأعطهم من هذا المال تعطف عليهم قلوبهم". أما عمرو بن العاص فقال:"أرى أنك قد ركبت الناس بما يكرهون فاعتزم أن تعدل! فإن أبيت فاعتزم أن تعتزل! فإن أبيت فاعتزم عزما وأمض قدما". عندها قال له عثمان:"ما لك! قمل فروك! أهذا الجد منك؟!". فسكت عمرو حتى إذا تفرَّقوا قال له:"لا والله يا أمير المؤمنين! لأنت أعز عليَّ من ذلك. ولكني قد علمت أن سيبلغ الناس قول كل رجل منا، فأردت أن يبلغهم قولي فيثقوا بي، فأقود إليك خيرا أو أدفع عنك شرا "[1].

إن هذه المحادثات والنصائح السياسية تكشف أولا وقبل كل شيء عن طبيعة النخبة السياسية والتحول العاصف في بنية السلطة وأنموذج عقلها النظري والعملي. ويكشف هذا الأنموذج عن أن بدايتها ونهايتها محكومة بقيم نفعية ضيقة وعارية من ابسط الفضائل الأخلاقية المميزة للرؤية الإسلامية العامة وتجارب الخلافة الرشيدة كما مثلها وجسدها أبو بكر الصديق

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٢،ص٦٤٣-٦٤٥، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٣، ص٣٩- ٤٢.

وعمر بن الخطاب. فالنصيحة هنا ليست لله، بل لسلطة هي عين الرذيلة والخروج على الحق والحقيقة. ومجرد الاستماع إلى "نصائح" مهمتها الدعوة لقتل المعارضة وتشريد الصحابة وشراء الذمم والنظر إلى الأمة على أنها كمية من البطون التي لا همّ لها غير الطمع، تعكس طبيعة الرذيلة الكامنة في النخبة العثمانية. وتتمثل هذه الأصوات الصدى القائم في شخصية عثمان بن عفان. ولعل المحادثة الفعلية واستمرارها السياسي بينه وبين عمر بن العاص تمثل ما يمكن دعوته بزبدة السياسة وأخلاقيتها الخاصة. فقد كان لسان عمرو بن العاص الظاهري يقول ما تقوله المعارضة، أو صوت الضمير المعذب من رؤية الخروج على ما كان يعتقده حقا وحقيقة. لهذا وجد فيه عثمان أمرا غير جديا، بل اعتبره اقرب ما يكون إلى قمل يدب في فروة ابن العاص. وقد تقبل الداهية الكبير هذه "المهانة" في الظاهر، لأن حقيقة ما كان يسعي اليه هو "نشر" الشائعة والعمل بما يناقضها! بحيث يجعل منه شخصا مقبولا للمعارضة، ومن ثم إمكانية التجسس على خططها من اجل استغلالها بالشكل الذي يقوض دعائمها. وهي فلسفة عاصيّة (على وزن ميكيافلية) تكثف فحش البراعة المهينة التي قبلها عثمان!! بمعنى استعمال كل الأساليب الممكنة بما في ذلك اشد وأحط أساليب الغدر والخيانة والأدوات الرخيصة ضد من كان لا يطالب بشيء غير إتباع نموذج النبوة المحمدية والخلفاء الأوائل، بوصفه مطلبا أخلاقيا وحقوقيا واجتماعيا وإنسانيا ودولتيا.

وإذا كان عثمان قد سلك في نهاية المطاف كما اقترحه عليه "مستشاروه"، بحيث أبقى جميع عماله على أعمالهم وأمرهم بالتضييق على من قبلهم وعزم على تحريم أعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا إليه، فإن ذلك يكشف عن طبيعة الانحراف والتحول الحاد في فكرة السلطة التي جعلت من نفسها مرجعية الوجود الكبرى، بحيث استعاضت عن الله والنبوة وتجارب الأسلاف والحق والأخلاق بما يناقضها. فالجدل والنصائح والمواقف المذكورة أعلاه وكثير غيرها مما تحتويه كتب التاريخ والسير يبرهن على حقيقة ونهاية واحدة، تقوم في أن عثمان لم ير ولم يسمع غير ما هو ملائم لنفسية السلطة الغدارة بقوة الثروة المنهوبة، والإرادة المسلوبة بقوة العائلة والقرابة، أي بأكثر النماذج والروابط انحطاطا وتخريبا بالنسبة للدولة والروح العقلي والأخلاقي. لهذا نراه يستمع إلى نصائح المخلصين الكبار مثل علي بن أبي طالب ويؤدي النصيحة المجردة وينقضها بالفعل للحال. ففي إحدى هذه الحالات نستمع إلى المحاورة السياسية بينه وبين علي بن أبي طالب بصدد إمكانية الفتنة وضرورة تذليها. حيث يبدأ عثمان الكلام قائلا:

- قد والله علمت ليقولن الذي قلت. أما والله لو كنت مكاني ما عنفتك ولا أسلمتك ولا عبت عليك، ولا جئت منكرا إن وصلت رحما، وسددت خَلة، وآويت ضائعا، ووليت شبيها بمن كان عمر يولي. أنشدك الله يا عليُّ هل تعلم أن المغيرة بن شعبة ليس هناك؟
- نعم!
- فتعلم أن عمر ولاه؟
- نعم!
- فلم تلومني أن وليت ابن عامر في رحمه وقرابته.
- سأخبرك! إن عمر بن الخطاب كان كل من ولى فإنما يطأ على صماخه إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى الغاية وأنت لا تفعل. ضعفت ورفقت على أقربائك.
- هم أقرباؤك أيضا.
- لعمري إن رحمهم مني لقريبة، ولكن الفضل في غيرها.
- هل تعلم أن عمر ولى معاوية خلافته كلها؟ فقد وليته!
- أنشدك الله! هل تعلم أن معاوية كان أخوف من عمر من غلام عمر منه؟
- نعم!
- فإن معاوية يقطع الأمور دونك وأنت تعلمها. فيقول للناس هذا أمر عثمان فيبلغك ولا تغير على معاوية[1]

وتعكس هذه المحاورة طبيعة عثمان بن عفان ونفسيته وذهنيته، التي ليس فقط لا ترى ولا تسمع، بل ومجبولة على التبرير والغوص فيه، لأنها لا ترى في السلطة غير إرادتها فقط. بمعنى غياب أو اضمحلال وتلاشي فكرة الحق وجوهرية الأمة. من هنا ردود فعلها المباشر وانعدام الرؤية البعيدة المدى. والشيء الوحيد الثابت فيها هو رغبة الاحتفاظ بالسلطة والمغامرة بكل شيء من أجلها. وليس مصادفة أن يذهب عثمان إلى المنبر ويبدأ بالكلام والخطابة بعد المحاورة المذكورة أعلاه مع علي بن أبي طالب. وفيها وفي خاتمتها نعثر على انعكاس يكشف طبيعة ومستوى الانفصال والانفصام بين السلطة والدولة، والسلطة والمجتمع، والإسلامي العام والفردي الخاص في شخصيته ونفسيته وذهنيته. إذ يقول فيها: "أما بعد، فإن لكل شيء آفة، ولكل أمر عاهة! وإن آفة هذه الأمة وعاهة هذه النعمة عيابون، طعانون، يرونكم ما تحبون ويسّرون ما تكرهون يقولون لكم ويقولون، أمثال النعام يتبعون أول ناعق! أحب مواردها إليها البعيد لا يشربون إلا نغصا ولا يردون إلا عكرا، لا يقوم لهم رائد وقد أعيتهم الأمور، وتعذرت

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢،ص ٦٤٥، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٣،ص ٤٤

عليهم المكاسب! ألا فقد والله عبتم عليَّ بما أقررتم لإبن الخطاب بمثله ولكنه وطئكم برجله، وضربكم بيده، وقمعكم بلسانه، فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم! ولنت لكم وأوطأت لكم كتفي، وكففت يدي ولساني عنكم، فاجترأتم عليّ! أما والله لأنا أعز نفرا، وأقرب ناصرا، وأكثرا عددا، وأقمن إن قلت هلم! أتي إليّ! ولقد أعددت لكم أقرانكم، وأفضلت عليكم فضولا، وكشرت لكم عن نابي. وأخرجتم مني خلقا لم أكن أحسنه، ومنطقا لم أنطق به، فكفوا عليكم ألسنتكم وطعنكم وعيبكم على ولاتكم! فإني قد كففت عنكم من لو كان هو الذي يكلمكم لرضيتم منه بدون منطقي هذا! ألا فما تفقدون من حقكم! والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من قبلي! ومن لم تكونوا تختلفون عليه فضلَ فضل من مال. فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟!. فَلِمَ كنت إماما؟!"[١]

تكشف هذه الخطبة بصورة تامة مستوى الانحطاط السياسي والمعنوي والأخلاقي لعثمان وفكرة الخلافة. والقضية هنا ليس فقط في أنه لا يسمع ولا يرى، بل ويستمع ويرى النصيحة المحكومة بفكرة الدولة والمصالح العليا للدولة على أنها مهانة! حيث تصبح لغة التهديد والوعيد والاستنكار والفضيحة مضمون الخطاب السياسي. ويجري تتويجها بمصادرة الحقوق العامة باسم الخلافة، مع أن مضمون الخلافة هو استخلاف فكرة الحق الإسلامي، وليس السلطة. من هنا الفكرة الغريبة التي تستغرب بسذاجتها الوقحة "سلب حقوق" السلطة في فعل ما تريد وما ترغب به. وإلا فما هو معنى الخليفة والإمام؟ وهي "مرجعية" نموذجية لما أسميته ببداية وجوهرية السلطة في توظيف الوحي (النبوي)، التي وجدت مخرجها الوحيد في جزئية الإرادة وطابعها العابر والمتغير والنفسي، أي المنفصل والمتعارض مع العقل والحس السليم وحكمة الأسلاف. لكنها إرادة لا تصنع غير بركان النفور والاحتجاج وهوة الخراب الذاتي والخواء المعنوي. ومن ثم تلجأ السلطة إلى استعمال كل ما هو مباح ومكروه ومحرم دون أية ضوابط. والضابط الوحيد هو إرادتها فقط، بوصفها الرابط الوحيد والشديد بين السمع والبصر! ففي رسالته التي يستنجد بها من هو خارج المدينة ومكة نسمعه يقول، بأنه يرى ويسمع غليان الاحتجاج عليه. ووجد في تلك القوى مجرد "أعراب" و"أحزاب" الجاهلية ومن غزاهم بغزوة أُحُد، وهو الذي هرب فيها!! ففيها نقرأ ما يلي:"إن الله بعث محمدا بالحق بشيرا ونذيرا فبلغ عن الله ما أمر به. ثم مضى وقد قضى الذي عليه. وخلف فينا كتابه، فيه حلاله وحرامه، وبيَّن الأمور التي قدَّر، فأمضاها على ما أحب العباد وكرهوا. فكان الخليفة أبو بكر وعمر. ثم

---

[١] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢،ص٦٤٥، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٣،ص ٤٤

أدخلت في الشورى على غير علم ولا مسألة عن ملأ من الأمة! ثم أجمع أهل الشورى على ملأ منهم ومن الناس على غير طلب مني ولا محبة. فعملت فيهم ما يعرفون ولا ينكرون، متبعا غير مبتدع. فلما انتهت الأمور وانتكث الشر بأهله بدت ضغائن وأهواء على غير إجرام. فطلبوا أمرا وأعلنوا غيره بغير حجة ولا عذر. فعابوا عليَّ أشياء مما كانوا يرغبون، وأشياء عن ملأ من أهل المدينة لا يصلح غيرها. فصبرت لهم نفسي، وكففتها عنهم منذ سنين. وأنا أرى وأسمع! فازدادوا على الله جرأة حتى أغاروا علينا في جوار رسول الله وحرمه، وأرض الهجرة. وثابت إليهم الأعراب! فهم كالأحزاب أيام الأحزاب، أو من غزانا بأحُد إلا ما يظهرون، فمن قدر على اللحاق بنا فليلحق "[1].

إننا نعثر في هذه الرسالة على أبعاد وحجم وماهية الانفصام التاريخي الشامل بين الدولة والسلطة. بحيث تحول التاريخ والنبوة والحق وسيرة الأسلاف إلى أجزاء متناثرة في سمع السلطة وبصرها الخاليين من الاستماع إلى أنغام الوجود ورؤية ألوان الحياة المتنوعة، بحيث يصبح كل ما تسمعه ضجيجا وصخبا ولغوا ومؤامرة، وما تراه ظلاما وسوادا يعمي البصر. إذ تكشف هذه الصورة عن موت البصر والبصيرة والسماع والاستماع لحقيقة ما يجري. بحيث تتحول المدينة ومكة إلى سور الحصار المفروض من جانب القوى التي وجدت في كل ما تقوم به السلطة خروجا شاملا على الحق. أما المحاولات المستميتة الأخيرة من اجل كسب ما يمكن كسبه من أنصار بين الصحابة والناس، فإنها لم تكن في الواقع أكثر من مناورات لم تكن تخفى على المناهضين والرافضين له. بحيث توجت هذه المواجهة مرة برميه بالحصاة وهو يخطب! وقد كانت تلك حجارة السيل القادم، التي جعلت السلطة حصوات مرمية على أطراف تياره العارم. وقد تحسست السلطة هذا التيار، لكن عمى البصر والبصيرة وانعدام استرقاق السمع لحقيقة الأصوات قد اقفل عليها إمكانية حتى الحوار. من هنا عجزها عن محاورة شيء غير نفسها. وهي نفس خربة. من هنا تسارع خطوات الدراما التي أدت إلى مقتل عثمان. فنراه يكرر المشاورة مع علي بن أبي طالب، متقربا إليه بعبارة القرابة والنسب والدم. بينما هي علاقة لا علاقة للإمام علي بها. ثم أنها تعكس مدى الرجوع القهقري إلى قيم الجاهلية التي وجدها عثمان في دفاع "الأعراب والأحزاب" عن الحق!! لهذا نراه يكرر نفس الخطأ، لأن بدايته وغايته خطيئة! فنراه يدخل على علي بن أبي طالب مترجيا:

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص٦٥٣.

- يا ابن العم! إن قرابتي قريبة ولي عليك حق عظيم! وقد جاء ما ترى من هؤلاء القوم وهم مصبحي. ولك عند الناس قدر. وهم يسمعون منك، وأحب أن تركب إليهم فتردهم عني، فإن في دخولهم عليَّ توهينا لأمري وجراءة عليَّ.
- على أيِّ شيء أردهم عنك؟
- على أن أصير إلى ما أشرت إليه ورأيته لي.
- إني قد كلمتك مرة بعد أخرى فكل ذلك تخرج وتقول، ثم ترجع عنه! وهذا من فعل مروان وابن عامر ومعاوية وعبد الله بن سعد. فإنك أطعتهم وعصيتني.
- فأنا أعصيهم وأطيعك!

فأمر علي بن أبي طالب الناس بالخروج. واخبر عثمان بما فعل وكلمه عما ينبغي القيام به من اجل تلافي الفتنة. وقبل عثمان بها. لكنه غيّر رأيه ومواقفه بعد سويعات عندما أقنعه مروان بن الحكم بضرورة إعلام الناس بأن المعارضين والمهاجمين قد رجعوا إلى ديارهم، وإن رجوعهم هو بسبب إدراكهم بأنهم كانوا على عدم بينة من الأمر، وإن ما كان عندهم هو باطل. وبالتالي استغلال هذه الفرصة من اجل انتظار العدة والعدد من المناطق الأخرى لتصفية الحساب مع الجميع! وقد أخذ عثمان بهذه "النصيحة". بحيث أجبرت حتى عمرو بن العاص على مخاطبته بكلمات: "اتق الله يا عثمان! فإنك قد ركبت أمورا، وركبناها معك فتب إلى الله نتب!". لكنها جلعته في الوقت نفسه يخرج عن طوره بحيث رد على عمرو ابن العاص بكلمات: "وإنك هنا يا ابن النابغة! قملت والله جبتك منذ عزلتك عن العمل!". وتعكس هذه المخاطبة طبيعة الخراب الداخلي لعثمان وانهياره المعنوي وفساد عقله. غير أن الضغط اللاحق اجبره على الاستجابة للتوبة العلنية. بحيث نراه يرفع يديه ويستقبل القبلة ويقول: "اللَّهم إني أول تائب"[1].

وقد سجلت كتب التاريخ والسير هذه المقطوعة الرقيقة التي لا تخلو من صدق ورذيلة في نفس الوقت! وقد كانت تلك نتيجة لما أسميته بوحدة الخطأ والخطيئة في سلوك عثمان وشخصيته. ففيها نسمعه يقول: "أما بعد، أيها الناس! فوالله ما عاب من عاب منكم شيئا أجهله! وما جئت شيئا إلا وأنا أعرفه! ولكني منتني نفسي وكذبتني وضلَّ عني رشدي! ولقد سمعت رسول الله يقول "من زلَّ فليتب! ومن أخطأ فليتب! ولا يتمادى في التهلكة". فأنا أول من اتعظ! وأستغفر الله مما فعلت وأتوب إليه. فمثلي نزع وتاب. فإذا نزلت فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص٦٥٧، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٣، ص٥٤

لئن ردني الحق عبدا لأستنن بسّنة العبد، ولأذلنَّ ذل العبد ولأكونن كالمرقوق إن ملك صبر، وإن عتق شكر!"[1].

إننا نقف أمام توبة لا مثيل لها في تاريخ السلطة. بل يمكننا القول، بأنها قد تكون الوحيدة التي ترتقي إلى مصاف التوبة المتسامية بما في ذلك من حيث الصيغة والوجدان والمنطق والبيان. وقد تكون هي العبارة الأجمل والوحيدة التي تحتوي على قدر من الإخلاص في دراما الخبث السلطوي الذي ذهب عثمان ضحيته. لكنها الأكثر شرا بسبب كونها جزء من "منظومة الغدر". مما جعل منها أداة أضافية في توسيع منظومة الفصام والفطام بين الدولة والسلطة في الخلافة. وهو بداية انهيارها المعنوي وسقوطها الشرعي.

وليس اعتباطا أن ترقّ الأسماع والقلوب لخطبته المذكورة أعلاه. لكنها سرعان ما احترقت في أتون المؤامرة والمغامرة الأموية التي شقت لنفسها الطريق على يد عثمان بن عفان، بوصفه أداتها التاريخية الأولى. وكشفت بالتالي عن أن أكثر الصيغ إحكاما للتوبة النصوح قد تتحول إلى أكثرها إحكاما للفعل الفسوق! وإذا كانت كتب التاريخ عادة ما تربط ذلك بوسوسة مروان لعثمان، فإن الشيطان ليس مروان "الكبير" بل عثمان الصغير القابع في هرم السلطة!

لقد فّضل عثمان الاستماع إلى مروان عوضا عن الاستماع إلى كلام زوجته التي وجدت في عدم الالتزام بالتوبة المعلنة موته. وخاطبته بهذا الصدد قائلة: "لا ينبغي له أن ينزع منها". لكنه انحاز في نهاية المطاف إلى الفكرة السياسية التي دغدغت أعماقه الخاوية. فقد انطلق مروان في محاولته ثني عثمان عن توبته والرجوع عنها من أن مقالته مقبولة لو كان هو "ممتنع منيع". لكنها صدرت عن ضعف واشتداد الضغوط. ومن هذه المقدمة توصل إلى استنتاج يخرق الشرعية وينفي أبسط قواعد الالتزام الأخلاقي عندما قال له: "بأن إقامة على خطيئة تستغفر الله منها أجمل من توبة تخوَّف عليها". وقد أقنعت هذه المقارنة عثمان للحال بحيث سمح له بالخروج إلى الناس ومخاطبتهم بعبارة: "جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا؟! ارجعوا إلى منازلكم، فإنا والله ما نحن مغلوبين على ما في أيدينا!". وقد احتوت هذه النتيجة في أعماقها على معنى القطيعة، التي لم يقطعها آنذاك شيء غير الموت. فقد استاء منه علي بن أبي طالب اشد الاستياء بحيث وصفه بجمل الظعينة يقاد حيث يسار بها. وهدده بأنه سوف لن يعود له، وإنه إنسان بلا شرف فاقد الإرادة[2]. وعكست هذه النتيجة أيضا مستوى التصادم البليغ بين السلطة والدولة. إذ لا

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص٦٥٨، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٣، ٥٤.

[2] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص٦٦٠، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٣، ص٥٧.

تعني الرغبة في امتلاك الدولة من جانب السلطة سوى محاولة ابتلاع ما لا قدرة لها على هضمه. فاللقمة أكبر من البطن، والإنسان ليس أفعى! وبغض النظر عن أن السلطة أفعى لكنها ليست وجودية بل معنوية. وحالما تلتهم كل ما في طريقها فإن فحيحها لا يطرب، وسمومها لا تجذب. والنتيجة هروب أو هجوم. وفي كلتا الحالتين قتل وموت! وبدأت ملامح هذه الحالة تظهر بصورة جلية لا تقبل الجدل والمراوغة. لأن كل منهما لا يفعل في الواقع إلا على تسريعها لا تأجيلها. فالتأجيل وهم. بينما كان سائدا في عائلة عثمان. أما تسريعها فقد كان التيار الجارف في سيل الاندفاع الحانق ضد الانتهاك السافر لأبسط مقومات الرؤية الإسلامية التي مازالت طرية في الذاكرة وأشخاصها الأوائل من صحابة وجاهليين.

أما فاعلية الطراوة الحية للذاكرة التاريخية والاستعداد لشم روائحها العطرة، فإنها عادة ما تظهر في أنفاس المقاتلين بعد دفن ضحاياهم. وهي التقدمة السياسية التي تمتع بها عثمان قبيل قتله. لهذا كان يمكن للذاكرة التاريخية للمسلمين الأوائل ألا تلتهب تجاه مطاردة ونفي الصحابة أمثال أبو ذر الغفاري، وتجاهل رعيل الصحابة الأول. وتحوّل هذا التجاهل في الأيام الأخيرة من حكم عثمان إلى شيء أقرب ما يكون إلى همجية الخيال المريض. وليس اعتباطا أن يكون عثمان في الأيام الأخيرة من حياته قبل المقاطعة والحصار والقتل، أقرب إلى ألعوبة. وكل دقائق فعله وما أراده وما لم يرده يشير إلى أنه كان فاقد الضمير والإرادة. لقد أعمته السلطة للدرجة التي جعلت من حبه جنونا بلا مواقف صحو فيها! وجعلت هذه الحالة من توظيف الوحي جزءا من سياسة الخطأ والخطيئة. وهو الشيء الذي نعثر عليه فيما يسمى بكتاب عثمان إلى أهل مكة! وهو العائش بينهم! وقد قرأه ابن عباس عوضا عنه. وفيه نعثر على ما أسميته بتوظيف الوحي، الذي جعل من السلطة محور وجود الدولة، باعتباره التشوه التاريخي الروحي الأول للخلافة. أما نص الكتاب فهو التالي:"بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عثمان أمير المؤمنين إلى المؤمنين والمسلمين. سلام عليكم. فإني أحمد الله إليكم الذي لا إله إلا هو. أما بعد، فإني أذكركم بالله عز وجل الذي أنعم عليكم، وعلمكم الإسلام، وهداكم من الضلالة، وأنقذكم من الكفر، وأراكم البينات، وأوسع عليكم من الرزق، ونصركم على العدو، وأسبغ عليكم نعمته. فإن الله عز وجل يقول وقوله الحق (وإن تعدّوا نعمت الله لا تحصوها. إن الإنسان لظلوم كفار). وقال عز وجل (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وانتم مسلمون. واعتصموا بحبل الله جميعا). وقال وقوله الحق (يا أيها الذين آمنوا... واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا). وقال وقوله الحق (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم). وقال وقوله الحق (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله).

أما بعد، فإن الله عز وجل رضي لكم السمع والطاعة والجماعة، وحذركم المعصية والفرقة والاختلاف، ونبّأكم ما قد فعله الذين من قبلكم، وتقدم إليكم فيه ليكون له الحجة عليكم إن عصيتموه، فاقبلوا نصيحة الله عز وجل واحذروا عذابه، فإنكم لن تجدوا أمة هلكت إلا من بعد أن تختلف، إلا أن يكون لها رأس يجمعها، ومتى ما تفعلوا ذلك لا تقيموا الصلاة جميعا وسلط عليكم عدوكم ويستحل بعضكم حرم بعض، ومتى يفعل ذلك لا يقم لله سبحانه دين، وتكونوا شيعا. وقد قال الله لرسوله (إن الذين فرقوا في دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء. إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون). وإني أوصيكم بما أوصاكم الله، وأحذركم عذابه، فإن شعيبا قال لقومه (ويا قوم لا يجر منكم شقاقي أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح).

أما بعد، فإن أقواما ممن كان يقول في هذا الحديث، أظهروا للناس إنما يدعون إلى كتاب الله والحق، ولا يريدون الدنيا ولا المنازعة فيها. فلما عرض عليهم الحق إذا الناس في ذلك شتى، منهم آخذ للحق ونازع عنه حين يعطاه، ومنهم تارك للحق ونازل عنه في الأمر يريد أن يبتزه بغير الحق. طال عليهم عمري، وراث عليهم أملهم إلا مرة فاستعجلوا القدر، وقد كتبوا إليكم أنهم قد رجعوا بالذي أعطيتهم، ولا أعلم أني تركت من الذي عاهدتهم عليه شيئا كانوا زعموا أنهم يطلبون الحدود فقلت:أقيموها على من علمتم تعداها. أقيموها على من ظلمكم من قريب أو بعيد قالوا:كتاب الله يتلى. فقلت:فليتله من تلاه غير غال فيه بغير ما أنزل الله في الكتاب، وقالوا:المحروم يرزق والمال يوفى ليستن فيه السنة الحسنة ولا يعتدى في الخمس، ولا في الصدقة، ويؤمر ذو القوة والأمانة، وتردّ مظالم الناس إلى أهلها فرضيت بذلك واصطبرت له وجئت نسوة رسول الله حتى كلمتهن فقلت:ما تأمرنني؟ فقلن:تؤمر عمرو بن العاص وعبد الله بن قيس، وتدع معاوية، فإنما أمَّره أمير قبلك فإنه مصلح لأرضه راض به جنده، واردد عمرا فإن جنده راضون به وأمره فليصلح أرضه فكل ذلك فعلت. وأنه اعتدي علي بعد ذلك وعدا على الحق.

كتبت إليكم وأصحابي الذين زعموا في الأمر استعجلوا القدر، ومنعوا مني الصلاة، وحالوا بيني وبين الصلاة، وابتزوا مما قدروا عليه بالمدينة. كتبت إليكم كتابي هذا وهم يخبرونني إحدى ثلاث:إما يقيدونني بكل رجل أصبته خطأ أو صوابا غير متروك منه شيء، وإما أعتزل الأمر فيؤمرون آخر غيري، وإما يرسلون إلى من أطاعهم من الأجناد وأهل المدينة فيتبرؤون من الذي جعل الله لي عليهم من السمع والطاعة. أما إقادتي من نفسي فقد كان من قبلي خلفاء تخطئ وتصيب فلم يستقد من أحد منهم، وقد علمت إنما يريدون نفسي. وأما أن أتبرأ من الإمارة فإن يكبلوني أحب إليَّ من أن أتبرأ من عمل الله وخلافته.

وأما قولكم يرسلون إلى الأجناد وأهل المدينة فيتبرؤون من طاعتي فلست عليكم بوكيل، ولم أكن استكرهتهم من قبل على السمع والطاعة. ولكن أتوها طائعين يبتغون مرضاة الله، وإصلاح ذات البين. ومن يكن منكم إنما يبتغي الدنيا فليس بنائل منها إلا ما كتب الله، ومن يكن إنما يريد وجه الله والدار الآخرة وصلاح الأمة وابتغاء مرضاة الله والسنة الحسنة التي استنّ بها رسول الله والخليفتان من بعده، فإنما يجزي بذلكم الله. وليس بيدي جزاؤكم ولو أعطيتكم الدنيا كلها لم يكن في ذلك ثمن لدينكم ولم يغن عنكم شيئا. فاتقوا الله واحتسبوا ما عنده فمن يرضى بالنكث منكم فإني لا أرضاه له ولا يرضى الله أن تنكثوا عهده. وأما الذي يخبرونني فإنما كله النزع والتأمير فملكت نفسي ومن معي ونظرت حكم الله وتغيير النعمة من الله وكرهت سنّة السوء وشقاق الأمة وسفك الدماء فإني أنشدكم بالله والإسلام ألا تأخذوا إلا الحق وتعطوه مني، وترك البغي على أهله وخذوا بيننا بالعدل كما أمركم الله، فإني أنشدكم الله الذي جعل عليكم العهد والمؤازرة في أمر الله فإن الله قال وقوله الحق (وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا). فإن هذه معذرة إلى الله ولعلكم تذكرون.

أما بعد، فإني لا أبرئ نفسي! إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي، إن ربي غفور رحيم. وإن عاقبت أقواما فما أبتغي بذلك إلا الخير، وإني أتوب إلى الله من كل عمل عملته وأستغفره إنه لا يغفر الذنوب إلا هو. إن رحمة ربي وسعت كل شيء إنه لا يقنط من رحمة الله إلا القوم الضالون، وإنه يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون. وأنا أسأل الله عز وجل أن يغفر لي ولكم وأن يؤلف قلوب هذه الأمة على الخير ويكرّه إليها الفسق"[١].

إننا نعثر في هذه الرسالة على ذروة التطويع السياسي للوحي، بحيث تصبح الآية القرآنية خادما وضيعا للإرادة المبتورة برغبة الاحتفاظ بالسلطة. وتشبه إرادته وصيته التي لا تحتوي على أكثر من عبارات يرددها المسلمون بوصفها الصيغة القابعة في وعي ولا وعي الإيمان من انه "لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق، أن الله يبعث من في القبور ليوم لا ريب فيه. وأن الله لا يخلف الميعاد". أما دفنه فقد كان هو الآخر فضيحة بمعايير السلطة والتاريخ والقيم الأخلاقية. فقد بقي ثلاثة أيام لم يدفن. بل وقعد بعض من المعارضين على قارعة الطريق يتربصون جثمانه بالحجارة. بل وحاول البعض حتى منع الصلاة عليه. ودفنوه غفلة قرب أحد حيطان المدينة يسمى حَش كوكب، بحيث حملوه على إحدى الأبواب لدفنه مسرعين لتلافي نظرات المتمردين بحيث كان رأسه يقرع الباب التي وضعوه عليها. ودفن في

---

[١] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص٦٨٥.

ثيابه بدمائه، لم يغسل[1]. ولم يقل فيه كلمة غير ابنته عائشة وزوجته نائلة! لكنها تبقى مجرد مأثرة لإخلاص النساء لا علاقة لها بعثمان. أنها خاتمة مهينة! لهذا لم يكن بإمكان أي شيء فيه أن يتحول إلى قيمة غير قميصه ليصبح راية الصراع السياسي المرير وبيرق الخبث والرذيلة والمغامرة من جانب القوى التي ناصبت فيما مضى محمدا العداء والاستهزاء، والرغبة في الاستيلاء على ميراثه الإمبراطوري الآن. وهي عملية أنتجت على قدر ما فيها من درامية واحتدام في صراع المصالح والقيم، أشباحها وأرواحها، أي مستبدين أشداء ومثقفين خلصاء.

*****

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص٦٨٧، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٣، ص٦٩

الفصل الرابع

بداية الدولة السياسية - السلطة ومأساة الروح

إن للقدر لعبته مع الأفراد والأمم! فهو يدرجهما في حركة المصير والذاكرة. وذلك لأن قدر الأفراد والأمم على قدر مكانتهم في التاريخ والزمن، أي على قدر بقاءهم في سريان الروح ووعي الذات الثقافي، أو اضمحلالهم في الدهر البارد. ولا يشذ عن هذه الفكرة تقدير وتقرير المأثرة التاريخية للأفراد أو اللعنة الأبدية الممكنة في نسيان فاحش أو إدانة أفحش، بوصفها الخاتمة التي طبعت من حيث الجوهر حياة ومماة عثمان بن عفان. فقد كانت حياته سلسلة متقطعة من زمن الانسياق البارد وراء ملذات عابرة، بينما كان مماته تفاهة اكبر ورذيلة تامة عندما يجري تقييمها على أساس موقعه في هرم السلطة الإمبراطورية الهائجة بتراثها الروحي المسكون بحب الاستشهاد من اجل القيم المتسامية. وليس مصادفة أن يتحول قميصه فقط إلى بيرق الصراع من اجل السلطة بالنسبة لأولئك الذين تغلغل في أعمق أعماقهم حب الجاه والمال. إذ لا شيء في عثمان كان يمكنه أن يغري العقل والضمير. لهذا اندثر في وقت لاحق بين "محبيه" و"كارهيه"، لأنه لم يكن شيئا. وقد كانت تلك من اعنف مفارقات التاريخ السايسي والروحي للخلافة العربية الإسلامية الأولى.

فقد كان عثمان من حيث النفسية والشخصية رخوا، ضعيفا، هشا، مسلوب الإرادة، محكوما بقوة الغريزة. تربع هرم الدولة الصاعدة في اشد مراحل اندفاعها وعنفوانها! ومن الممكن فهم سرّ هذه المفارقة على أنها جزء من مغامرة النفس الجاهلية القابعة في أعمق أعماق الأغلبية من صحابة العصر آنذاك، ومن اعتبر صكوك "التبشير بالجنة" وثيقة التحرر التام من الالتزام الأخلاقي. فقد كانت فكرة "المبشرين بالجنة" الوثيقة الأولية لإفساد الروح المعنوي. وذلك لما فيها من إمكانية متعارضة بين الإرادة والمصير. فقد كان المصير معلوما والإرادة مجهولة. بحيث جعلت هذه المعادلة المقلوبة من الممكن استثارة النفس الغضبية والشهوانية دون أي رادع أخلاقي، لأن الأفعال أيا كانت تصبح جزء من "حكمة الله" المضمونة بحسن الخاتمة الأبدية! وفي هذا يكمن سبب خاتمة عثمان المخزية. كما أنها النهاية التي تكشف عن أن قدر التاريخ الفعلي هو الوحيد الذي يتمتع بواقعية تتجاوز وتذلل كل الاعتبارات الأيديولوجية أيا كان مصدرها. لاسيما وأن ورع عثمان الكاذب وعوده الرخو ورياءه المتميز قد جعل من الأحكام والتصورات الأيديولوجية تطويعا سياسيا فجا للوحي القرآني. بحيث جعل من الآية القرآنية خادما وضيعا للإرادة المبتورة برغبة الاحتفاظ بالسلطة. لهذا كانت خاتمته الفردية مهينة في بداية مهيبة للدولة! وقد واجه الإمام علي بن أبي طالب هذه الحالة، وجعلت منه بمعنى ما ضحية هذه المفارقة الخشنة. إذ وضعته صفته المكتسبة الكبرى، بوصفه "خشنا في ذات الله" على محك التاريخ السياسي والروحي للدولة الجديدة. بمعنى وضع تماسكه الروحي الذاتي على محك

التاريخ السياسي للدولة والأمة، مع ما ترتب عليه من مأساة كبرى جعلت منه أنموذجا للفكرة المتسامية وقيم المعنى والرؤية الأبدية.

فقد صنعت ثلاثية الفكرة الروحية وقيم المعنى ورؤية الأبد المتماسكة في شخصيته كينونته الواقعية والمجردة. وجعلت منه في الوقت نفسه الشخصية الأكثر تمثيلا لما يمكن دعوته بالممثل الفعلي للتاريخ الروحي (العربي والإسلامي). وفي هذا كان وما يزال يكمن بريقها الخاطف ومأساويتها المثيرة للعقل والضمير. وذلك لأن تحقيق هذه الوحدة المتماسكة لثلاثية الروح والمعنى والرؤية المتسامية في ميدان السياسة عادة ما يستثير كوامن الرذيلة المتأصلة في الجسد والغريزة البشرية. وبالأخص عند أولئك الذين تراكمت في جينات وعيهم ولاوعيهم الفردي والعائلي حب المال والجاه (السلطة). إذ حالما تصبح السياسة ميدان التحقيق الفعلي لثلاثية الروح والمعنى والرؤية المتسامية، فإنها تولد بالضرورة شرارة الوجد والوجود، والعقل والضمير، والظاهر والباطن. حيث أخذت هذه الشرارة بالتطاير في مجرى الصراع الضاري الذي استتبع مقتل أبن عفان، وانتهى باغتيال الإمام علي من جانب أولئك الذين كان هو نفسه يمثل الأبعاد غير المتناهية وغير المدركة فيما كانوا يسعون إليه. وجسّدت هذه الخاتمة مأساة الموت البطولي، بوصفه النتيجة المعكوسة لزمن النخر الخبيث للدولة والمجتمع والروح الذي جسدته العفانية[1]. فقد كانت العفانية عفونة قاتلة أعمت الجميع وشوهت أذواق النخبة السياسية، التي وجدت في رفع الجماهير المنتفضة للإمام علي إلى سدة الحكم حكما عليها بالموت! من هنا ثائرتها التي أخذت تثور في مختلف أصقاع الإمبراطورية الكبرى التي استحوذ عليها بقوة السيف والسلم والفكرة. وليس اعتباطا أن تظهر المواجهة الارستقراطية المباشرة بعد أول انتخاب فعلي له من جانب الأمة المنتفضة ضد القهر وانعدام العدالة الذي ميز خلافة ابن عفان. بمعنى إننا نقف أمام ظاهرة الصراع التاريخي الكبير بين اتجاهين، الأول وهو الاحتكام إلى قوة الرأي العام وموقف الأمة، والثاني المتمسك بغريزة القوة العارية وجنوح الارستقراطية للاستفراد والهيمنة. وهو صراع تاريخي كان يتراكم في كل مجرى الخلافة قبل استلام الإمام علي للحكم.

لقد كان هذا الصراع المتراكم أيضا خطوة هائلة إلى الأمام في المسار المعقد لوحدة الأمة السياسية، التي سيشاطرها علي بن أبي طالب نفسه في وقت لاحق. لكنه نظر إليها من خلال

---

[1] المقصود بالعفانية نسبة إلى عثمان بن عفان. وكان الأولى قول العثمانية. ولكي لا يجري الخلط بينها وبين العثمانية (التركية) من هنا جرى نحت هذا المصطلح. وكونها أموية أولية ينبع من كونها هي التي غرست بذور النزعة الأموية وعقدها في الموقف من الدولة والأمة والسلطة والإنسان والقيم والحقوق. ومن الممكن القول، بان العانية هي جنين الأموية. أما بمقاييس التاريخ والروح والعقل والسياسة وفكرة الدولة، فإنها كانت خروجا على منطق الحق والعدالة والنزعة الإنسانية.

تصوراته عن حقائق الإسلام ومبادئه وقيمه وغاياته. فالصراعات الداخلية التي شكلت أسلوب نشوء الوحدة الجديدة أسهمت أيضا في إنتاج ثنائية اليقين والقلق، إي المكونات التي عادة ما يحدد مضامينها الحقيقية وتأثيرها المباشر في الفعل السياسي طبيعة وكيفية احتكاكها بما ندعوه الآن برؤية المهمات الملحة. فعندما استشاره الخليفة عمر بن الخطاب حول شخوصه بنفسه لقتال الفرس، فإن عليا أجابه بفكرة تربط في كلّ واحد اليقين بالأمة والقلق عليها. فقد كان ذا ثقة بقوة العرب بالإسلام وكثرتهم بالإيمان لكنه خوّفه من إمكانية الانتفاضة والردة من الأعراب في حالة خروجه من المدينة باعتباره رمز القوة السياسية. وعبّر عن ذلك بنصيحة سياسية دعاه عبرها بضرورة البقاء في المدينة والقيام منها بإدارة شؤون الحرب (السياسة الخارجية). وشدد في نصيحته على "أن العرب وإن كانوا قليلا فهم كثيرون بالإسلام وعزيزون بالاجتماع"[1]. وحذّره في الوقت نفسه من أن خروج الخليفة من المدينة قد يؤدي إلى أن تنتفض عليه العرب "من أطرافها وأقطارها"[2]. ولم يظهر هذا التحذير عن فراغ، إي انه كان يستلزم على الأقل وجود من هو قادر على الخروج والانتفاض وأسباب كامنة وراء ذلك.

وإذا كان من الصعب تحديد عمق وقوة الاحتجاج الاجتماعي المختبئ آنذاك في أعماق "الأعراب"، فإن مما لا شك فيه هو أن الفتوحات الإسلامية استقطبت أغلب طاقات الاحتجاج الداخلي وعدم الرضا، الذي لا يمكن القضاء عليه أو استنفاده الكلي في ظروف الدولة ومؤسساتها. فإذا كانت خلافة عمر بن الخطاب قد عمّقت قوة السياسة في الأمة وتثوير طاقاتها الاجتماعية وتوجيه جهودها نحو تأسيس الدولة المتماسكة، فإن التحذير الذي أطلقه الإمام علي يبدو كما لو أنه يحتوي على نزوع رمزي في رؤيته لملامح الانتقال المأساوية. لقد طلب من عمر بن الخطاب أن يكون قطباً يستدير بها رحى العرب. وفي الوقت الذي طالبه بالبقاء في المدينة، فإنه نفسه سينزع إلى مغادرتها في وقت لاحق. وإذا كان يرى في بقاء عمر بن الخطاب مصدرا للقوة، فإن مغادرته لها تبدو إنهاء لقيمة هذا المصدر. لكن هذه المقارنات الشاعرية تبقى من إبداع اللغة المعاصرة وتأملها المترفّع عما كان يجرى آنذاك. فقد كانت هذه المجريات آنذاك "غيبا" ينبغي خوض غماره من أجل رؤية فضائله ورذائله، عظمته وسخافته.

فقد كان الوجود الإسلامي آنذاك في طور التكوين الحكومي، الذي ألهم الجميع مشاعر الاعتزاز والتحدي. فالسلطة ذاتها أثارت شرارة المواجهة، ومن ثم أحرقت مشاعر المؤمنين في

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٢٩.

[2] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٢٩.

تأمل لهيبها. وبهذا المعنى فإن مواقف الإمام علي من السلطة، التي مثلت في كينونتها طبيعة التحولات الجارية، لم تكن مبنية بالضرورة على رؤية كل حيثيات الواقع ومجرياته. لقد كان بإمكان الردة السابقة وحركاتها التي أقلقت حياة أبي بكر، أن تثير في أعماقه شعور القلق السياسي تجاه يقينيات الأمة. وفي هذه العملية كان من الممكن أن تتحول الكثير من العقائد الإسلامية المختلفة إلى بديهيات سياسية.

فقد سلك الإمام علي في أحد مستويات نشاطه السياسي قبل صعوده لسدة الحكم، سلوك الوزير (المستشار)، الذي أثبط لحد ما عزيمته في الصعود للسلطة. بحيث نراه يرفض الخلافة عندما طالبه الجمهور بتقلدها بعد مقتل عثمان بن عفان. بل ونراه يفضل أن يكون لهم وزيرا من أن يكون أميرا. بينما قذفه الصراع الاجتماعي اللاحق إلى المقدمة بحيث جعله ممثل الجماهير المنتفضة ضد السلطة. فقد خاطب عثمان مرة قائلا: "إن الناس ورائي وقد استفسروني بينك وبينهم ...فالله الله في نفسك. فإنك والله ما تبصر من عمى ولا تعلم من جهل. وإن الطرق لواضحة، وإن أعلام الدين لقائمة"[1]. وتكشف هذه العبارة عن طبيعة الصراع الاجتماعي وتناقضاته. وفيها نعثر على تصوير للواقع وتعبير عنه، لم يكن مقتل عثمان بن عفان سوى نهايته الخجولة وبدايته الصريحة. وهو صراع واقعي عبّر عنه بكلمات مقتضبة عميقة المغزى عندما صور ملامحه بصيغة بلاغية قائلا: "أقبل مزبدا كالتيار لا يبالي ما غرّق، أو كوقع النار في الهشيم لا يحفل بما حرّق"[2]. غير أن الصراع ليس قوة مغتربة. وقد أدرك علي أسبابه بوضوح متزايد مع تنوع وتعمق تجربته السياسية والأخلاقية. فالمسلمون الأوائل، كما يقول علي، كانوا يقاتلون مع النبي بغض النظر عن أن القتل يختطف الآباء والأبناء والأخوات والقرابات، بمعنى جريانه على أساس العقيدة الحقة. ولم يفعل ذلك سوى أن يزيدهم بعد كل مصيبة على إيمانهم ومضيهم على الحق تسليماً للأمر وصبراً على مضض الجراح"[3]. أما الآن فإن البحث عن القلوب "التي وهبت لله وتوقدت على طاعته" أصبح في صياغة التمني (المتعجب). مما استثار فيه شعور التألم الأخلاقي الفعال، وبالتالي رؤية الواقع بعيون الرؤية المتسامية.

ذلك يعني أنه أخذ ينظر إلى الواقع من زاوية الحساسية المرهفة لتجمير شعلتها الدائمة. فعندما استفسرت أعماقه بصوت مسموع في إحدى خطبه: "أين العقول المستصحبة بمصابيح الهدى، والأبصار اللامحة إلى منار التقوى، والقلوب التي وهبت لله وتوقدت إلى طاعته؟" فإنه لم

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٦٩

[2] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٢٧-٢٨.

[3] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٢٣٦.

ينف وجودها بقدر ما أنه أرادها دائمة الفعل. ومن غير الدقة اتهامه بالقفز على الواقع. فبغض النظر عن البدايات المميزة للحركات العقائدية الكبرى ومحاولاتها تأسيس آلية "الوحدة والحق" والتضحية من أجلها بالغالي والثمين، فإن هذه الخميرة الجوهرية تنحل بالضرورة حال تحولها من بؤرة الروح إلي ميدان السياسة. وهو تحول عادة ما يقلب العالم ويعيد صنعه على مثال مكوناتها. وذلك لأنها لا تعمل في الواقع إلا على صنع واقعٍ له مقدماته التي لا تحددها بالضرورة متطلبات الفكر وأهدافه المعلنة.

ومن الصعب حصر هذه العملية في إطار ما محدد وتعيين نتائجها الملازمة بالضرورة. فالقضية هنا لا تقوم في تتبع كل جوانب وخصوصية هذه العملية التي أدت إلى ما آلت إليه من نتائج في المرحلة السابقة لخلافة الإمام علي، بل من أجل الإشارة إلى الطبيعة العامة للمتغيرات الاجتماعية الأخلاقية والسياسية وانعكاسها في رؤيته لها. فقد تبينت له طبيعة التباين الجوهري بين صراع الماضي والحاضر. فإذا كان الصراع السابق يستند إلى العقيدة والحق، فإن الواقع المعاصر يشير إلى توجه معاكس بحيث أصبح من الصعب رؤية الشخصيات التي تضع نصب أعينها هدف الحق المطلق، أو حسب عبارته، "تلك القلوب التي وهبت نفسها لله". وإن هذا التعجب ليبدو حزيناً بفعل تأسفه المرير، الذي يستثيره "ازدحام الناس على الحطام"[1]، أي المصالح الدنيوية العابرة!

فالمستقبل الذي بشر به الإسلام والقرآن بيقين قاطع، لم يعد يمتلك سحره الغابر. فآية الصافات القائلة، (لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وإن جندنا لهم الغالبون) أخذت تفسح المجال للتنبؤات المشحونة بتخوف الزمن الآتي، الذي سوف لن يكون به "شيئاً أخفى من الحق ولا أظهر من الباطل"[2]، "الزمان الذي لن تكون فيه" سلعة أبور من الكتاب (القرآن) إذا تلي حق تلاوته ولا أنفق منه إذا حرّف عن مواضعه"[3]. وبغض النظر عن إمكانية انتحال أو وضع هذه العبارات وأمثالها على لسانه، إلا أن مضمونها يتوافق مع آرائه العامة ومثله الحياتية العملية. إضافة إلى أن ممارسة التنبؤ الإسلامية لم تكن سحرية الطابع ولا أسطورية المعنى. فقد عاش علي بن أبي طالب في تلك المرحلة التي كشفت بوضوح كيفية "تحريف مواضع الكتاب". بصيغة أخرى، أن القضية لا تقوم فقط في أن هذا التنبؤ يستند إلى تقاليد عربية وواقعية، بل ولأن

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٢٨.
[2] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٣٠
[3] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٣١.

معطيات الصراع التاريخية لتلك المرحلة تكشف عن واقع تحول القرآن أحياناً إلى غطاء، وفي حالات أخرى إلى وسيلة للمكر السافر، كما جرى معه في معارك صفين .

لقد تحولت الآيات القرآنية إلى بديهيات سياسية. لكن مفارقتها تقوم في أنها بديهيات ينبغي أن تخدم مصالح القوى المتعارضة. مما أدى، كما يقول الإمام علي، إلى أن تصبح الناس "أئمة الكتاب وليس الكتاب إمامهم"[١]، وبالتالي تحويل الآيات القرآنية إلى جزء من البديهيات السياسية قبل أن ترتقي مفاهيم القرآن إلى هذه الحالة. ذلك يعني أن المصدر الأساسي للأيديولوجيات الإسلامية أصبح منبوذا من قبل حملته، منسيا من حفظته السالفين! ووراء كل ذلك تقف قوة الثروة التي رافقت نشوء الدولة وتطورها. وإذا كان علي قد حدس سرّ الدرهم وقوته، التي أصبحت معها ضربة السيف على المؤمن هينة الوقع[٢]، فإنه لم ير في كل هذه العملية سوى تراجع إلى الوراء ونكوص عن المبادئ والقيم وتثليم "حصن الله بأحكام الجاهلية" الجديدة[٣].

فالانقلاب الذي أحدثه الإسلام في حياة العرب مازال قائما، لكن أسسه الروحية آخذة في التسوس. وكل ما حوله يشير إلى الانحلال والتعبير عن انحراف مناف للخير الإلهي. ففي كل مكان، كما يقول في إحدى كلماته "لم يعد يوجد إلا فقيرا يكابد فقرا أو غنيا بدّل النعمة كفرا، أو بخيلا اتخذ البخل بحق الله وفرا، أو متمردا كأن بأذانه عن سمع المواعظ وقرا "[٤]. فالعالم الجديد الذي صنعه تيار الإسلام الجارف أفرز في غضون عقود قليلة من صيرورة الخلافة (الدولة) وسلطاتها "أشباحاً بلا أرواح ونساكاً بلا صلاح "[٥] بل أن نشاط الناس ليبدو عبثاً، أو حسب عبارته، كتجارة بلا أرباح. فالناس نوّم في يقظتهم، عمي في نظراتهم، وفي نطقهم بكم، تائهة ضحية المذاهب والمشارب. ولم يعن ذلك وقوفه بالضد من التنوع والتباين بقدر ما أنه وجد في هذا الانهماك المتهالك وراء الخلافات تباين المصالح الدنيوية لا مصالح الحق.

ولعل أعمق عبارة صوّر بها هذا الواقع الجديد وانسلاخ الإسلام التاريخي عن فاعليته السابقة بوصفه دين الحركة الاجتماعية الصاعدة وأيديولوجيتها، هي كلماته التي وصف بها حال الإسلام المعاصر له بعبارة "لبس الإسلام لبس الفرو مقلوباً[٦]. ومن الصعب القول بان علياً قد

---

[١] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ١٢٦.
[٢] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص١٢٦
[٣] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص١٥٤.
[٤] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ٢، ص١١-١٢.
[٥] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٢٠٧.
[٦] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٢٠٩.

وعي كل جوانب ما ندعوه الآن بالعملية التاريخية لصيرورة الدولة، لكنه تحسس وقاوم الاتجاه الصلد في تطور مكوناتها التي أخذت تهشّم الوحدة القديمة لتنشأ على أشلائها وحدة جديدة. لكنها وحدة لم يعد الإسلام فيها قوة تلقائية، بل قوة مؤدلجة وتراثاً يمكن التلاعب به وتطويعه بالصيغة التي يخدم فيها مصالح القوى المتحاربة.

ولا يعني ذلك بأن علياً سعى لمعارضة هذه العملية في تكون الدولة ومؤسساتها. فهو شأن كل رجال المبدأ الكبار وإصلاحيي الروح الأخلاقي العظام كان لابد وأن تضطرب في أعماقه هواجس قوى المعارضة المتسامية للنفس الغضبية (المتسلطة). وبهذا المعنى كان لابد له من أن يفترض في أي موقف ايجابي من السلطة نزع سلطويتها. لكن هذا التعارض الفعلي بين المسار الواقعي لصيرورة الدولة وبين مضامينها العملية التي سعى لتنفيذ برنامجه من خلالها، كان لابد وأن يضع ويثّور معضلات تشكل في حصيلتها الموشور المتشنج لرؤية الماضي والآفاق، وتقييم التجربة الدائمة. وفي الحالة المعنية، كان موقفه المعارض للاتجاه الصلد في تهشيم الوحدة الروحية القديمة باعتبارها المثال الأعلى لحقيقة السلطة، لم يعن تهاونا أو تهادنا أو هجوما ضد بنائها الجديد، بقدر ما كان يعادل سعيه لتمتين وحدتها الداخلية من خلال الرجوع الدائم إلى يقينها الأول.

بعبارة أخرى، لم تكن معارضته سوى المظهر الأنبل لحقيقة الدولة ومؤسساتها. وهو أمر جلي سواء في حياته قبل استلامه السلطة وبعدها. بحيث يمكن رؤية بعض ملامحها في الاتهامات التي وجهت إليه قبل صعوده لسدة الخلافة، بما في ذلك المنسوب منها للخليفة عمر بن الخطاب، التي انتقد فيها ما أسماه بحبه للسلطة ورغبته فيها. وهو انتقاد لا أصالة فيه ولا إخلاص للحق والحقيقة. لكنه ممكن ومحتمل بمعايير الصراع السياسي والرغبة الدفينة في الريادة والسيادة التي كانت تطبع نفسية عمر بن الخطاب نفسه. من هنا يمكن النظر إلى سعي الإمام علي للسلطة، مع ما في هذه العبارة من تجاوز على حقيقة ما كان يعتمل فيه، هو سعي الروح المبدئي وهمومه المتحرقة تجاه إشكاليات الأمة والدولة والحق. فالإمام علي لم يكن رجل السلطة، بل رجل الدولة، ورجل السلطة الإنساني في أدق وأعمق وأجلى معانيها الروحية. وذلك لأن همومه الكبرى كما سيكشف عنها تاريخ الصراع العنيف اللاحق، كانت هموم الإصلاح النوعي للدولة والقانون والروح الأخلاقي العام والخاص. الأمر الذي يفسر سرّ رجوعه المتحمس إلى التجربة المحمدية وإبراز أولوية العمل بها. ولم يكن ذلك معزولا أيضا عن نضوج الصراع السياسي وتحوله إلى صراع مكشوف وعلني لا مواربة فيه ولا رياء. وليس مصادفة أن يؤكد في وصيته

لعبد الله بن العباس في محاججته للخوارج على ألا يحاججهم بالقرآن لأنه حمّال أوجه (أي يحمل معاني كثيرة)، بل ماججتهم بالسّنة[1].

إن احتلال العمل مركز الصدارة لم يعن من الناحية التاريخية، سوى كونه المقدمة الضرورية للتطور الاجتماعي السياسي والفكري اللاحق. فقد أحدث انتصار الإسلام انعطافا حاسما في الحياة الاجتماعية والروحية للعرب آنذاك. لكنه شأن كل انتصار سياسي فكري تاريخي كان لابد له من أن يتجزأ ويعيد صياغة نفسه. فتوحيدية الإسلام لم تعق اختلاف الآراء وتنافرها. لقد وفّرت غطاء، وكانت لحد ما مصدرا للمواقف المتباينة تجاه كل ما يجري. وذلك لأن القوة الفاعلة في تحديد المواقف كانت محكومة بالتوجه الاجتماعي للقوى المتصارعة. فالممارسة الاجتماعية السياسية لم تكن آنذاك عميقة للدرجة التي يصبح معها صراع الأفكار قضية أولى، أو أن يندفع فيها هذا الصراع إلى المقدمة باعتباره التعبير المثالي والانعكاس الروحي لأحداث العالم. ومع ذلك ظل الفعل والعمل معيارا نهائيا سواء وعت ذلك القوى المتصارعة أم لم تعيه.

فالسّنة النبوية هي أيضا التعبير العملي النظري عما جرى، والذي بإمكانه أن يكون مثالا (واجبا) لما يجري. فالكلمة تمتلك إمكانية التأويل المتباين بما في ذلك كلمات القرآن. بينما الفعل - الحدث له حكمه القاطع. وفي هذا يكمن سبب توكيد الإمام علي بن أبي طالب على أن تكون السّنة حجيج ابن عباس ضد خصومه. ثم أن السّنة رمز الوحدة في الممارسة. ففي مراحل الصراع الاجتماعي الحاد يصبح الفعل مضمون الكلمة. وإذا كان بإمكان الكلمة أن تكون مصدر خلاف بين ممثلي المعسكر الاجتماعي الواحد، فإن الفعل لا يمكنه أن يؤدي في حالة الاختلاف عليه سوى إلى تجزئة المواقف، ثم الميول والاتجاهات، وفي نهاية المطاف سيحتدم الصراع بوصفه صراعاً لا مهادنة فيه. فالممارسة هي الوحيدة القادرة على أن تكون معيار الحقيقة المطلقة زمن الصراع الذي لا مساومة فيه ولا هوادة. أنها تكشف عن توجه القوى الاجتماعية. وفي هذا الواقع، لم يكن بإمكان الإمام علي تجنب تأثير عملية التفكك والتآلف الجديدة في المجتمع العربي الإسلامي.

فقد مثل هو استمرار الاتجاه الإسلامي المحمدي ولكن في مرحلة انتقال المجتمع من الوحدة الإسلامية إلى وحدة جديدة ترتكز على مبادئ سيطرة واستقلال الدولة وبزوغ الأيديولوجية، بوصفها قوة مغتربة. فعملية التفكك والابتعاد عن الوحدة الاجتماعية للجماعة

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٣، ص١٣٦.

الإسلامية شكلت في تصوراته رجوعا إلى الماضي. فالجاهلية بدت بالنسبة له كما لو أنها تعيد تشكيل نفسها وتنتظم خيوطها من جديد كما يفعل العنكبوت تجاه مصايده. وعوضاً عن الهروع في هذه الحالة إلى منبع الجماعة الإسلامية ومصدر قوتها وعظمتها كما دعا هو، فإن "قوى المنكر" تسير في خطاها، وإن لأظلم ما في الأمر، كما قال مرة، عندما لا تعترف هذه القوى بجهلها.

لقد نظر إلى الجهل نظرته الى شر جتماعي وأخلاق جاهلية. بينما أظهرت الممارسة أن الجهل واللاجهل مجرد مقولات سياسية عملية. وفي هذه الحالة كان لابد للماضي من الظهور بقوته المعهودة، باعتباره السند المتين والدفين في أعماق الذاكرة، واليقين الأخلاقي الذي لا يمكن للقوى المتصارعة أن تمسكه بيديها. وبالتالي كان لابد للعروة "الخالدة" من أن تبحث عن مرتكز لها بعيدا عن محاصرة السلطة المباشرة. وليست هذه العروة الخالدة سوى الماضي أو المستقبل.

و إذا كان المستقبل عادة ما يقلق السلطة باعتباره مستقبلها أيضاً وخزانة آفاق وجودها ومصيرها، فإن الماضي عادة ما يشكل بالنسبة لها مستودع ثرواتها المنسيّة. ومن ثم بإمكانها الرجوع إليه بالقدر الذي تضطرها إليه الذاكرة المحاصرة في سعيها للخروج من هذا المأزق أو ذاك، أو لتبرير ما تجده ضرورياً لأعمالها. فالماضي يتحول بهذا المعنى إلى خادم صغير يؤدي خدماته على مثال صغار موظفيها، على عكس تلك القوى التي تبحث في الماضي عن عروة يقينها الأخلاقي. وتوافق هذه العملية من حيث مضمونها مع الرجوع إلى مبدأ الحق. لهذا كان موقفها من الماضي مبنيا على أساس استقامة الاجتهاد والبحث عن دليل العدالة وليس على أساس التبرير والتأويل المفتعل.

وليس مصادفة أن تؤدي هذه العملية أحيانا إلى نتائج عكسية. فقد رفض الإمام علي الانصياع للإجبار "السياسي" غير المباشر، الذي حاول فرضه على الجميع عبد الرحمن بن عوف. فقد طاف الاخير بسؤال محدد على كل أولئك الذين دخلوا في هيئة الشورى لاختيار الخليفة، عما إذا كان كل منهم سيسلك سلوك من قبله (أبو بكر وعمر)، وأن لا يقرّب أحدا من أهله. وإذا كان عثمان قد أجاب بالإيجاب بينما سيكون سلوكه مغايرا تماما، فإن علياً رده قائلاً: مالك ولهذا؟ إذا قطعتها في عنقي! فإن عليّ الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها كان في بني هاشم أو غيرهم. وعندما شدد ابن عوف قائلا: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط! فأجابه: والله لا أعطيكه أبداً[1]. وبغض النظر عن كل الحوافز الفعلية القائمة وراء ضغوط ابن

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٤٠.

عوف، فإن ما هو جوهري بالنسبة لنا هو رؤية الموقف الحقيقي من تراث الأسلاف وإدراك الموقع الشخصي في اندماجه بالماضي والمستقبل. فإذا كان عثمان قد قال وخان وأعطى العهد ونكث، فإن علياً رفض القول وآمن ولم يعط الكلمة وتمسك بالحق. وهو السلوك الوحيد الذي يفرضه منطق الحق والروح الأخلاقي. وفي هذه العملية لابد للماضي من أن يتحول إلى معيار صارم ومحك خشن لتقييم كل ما هو موجود. لهذا يصبح الرجوع إلى الماضي أسلوب المقارنة ووعي الذات. لهذا السبب أيضاً وجد الإمام علي في سلوك السلطة رجوعا إلى الجاهلية وماضيها، أي أنه بحث عن المثال الأقوى، الذي يشكل بحد ذاته قيمة معترفا بها من قبل الجميع. والأهم من ذلك قيمة مطلقة بالنسبة له رغم سعيه للاجتهاد الحر. من هنا نستطيع القول بأن الرجوع إلى الماضي في أفكاره وممارسته لم يكن، من الناحية الموضوعية والتاريخية، وهما اجتماعيا.

إن الموقف المذكور أعلاه وأمثاله كما نعثر عليها في (نهج البلاغة) والكتب المؤرخة لحياته وأفعاله، تؤكد بصورة قاطعة على الطابع الاجتهادي لوعيه وفعله. وليست العبارة الشهيرة القائلة بأنه لولا علي لهلك عمر، إلا دليلا على اجتهاده في حل الأمور أكثر مما هي دليلا على "عصمته" في ميدان المعرفة. وإذا كان الارتباط وثيقا بين المعرفة والاجتهاد، فإن المعرفة لا تلزم بالضرورة إنتاج اجتهاد. فقد رأى هو في ظهور الإسلام حلا للفتن التي مزقت شمل العرب بحروبها الدامية. فهو ينظر إليه نظرته إلى الضوء الذي أنار الدنيا الكاسفة النور، والذي لم يفقد شعاعه وتوهجه، على الأقل، بفعل عدم تقدم العهود به والأحقاب والقرون"[1]. وإذا كانت مأثرة النبي محمد التاريخية تقوم في أحد جوانبها بتذليل هذا التفرّق و"دفن الضغائن وإطفاء النوائر والتأليف بين الأخوان" ومن ثم تأسيسه للأمة الإسلامية الموحدة، فإن المصير التاريخي لتطورها الاجتماعي قد وضع علياً ومأثرته على مستوى آخر وباتجاه نوعي جديد. فليست الفتنة من حيث مضمونها التاريخي، والكثيرة التردد في خطاباته، سوى التعبير اللغوي السلبي عن الصراع الاجتماعي المناهض لوحدة الأمة. لهذا نراه يتكلم عن فتنة جاهلية وأخرى معاصرة له. وإذا كان في إحدى كلماته المأثورة قد نصح المرء في أن يكون أيام الفتنة كابن اللبون "لا ظهر فيركب ولا ضرع فيحلب"[2]، فإن ذلك لا يعكس رغبته في تجنب الصراع باعتباره ضرورة. فهو لا يحدد هنا سوى موقفه الأخلاقي. ومع ذلك يبقي للنشاط والعمل أهمية كبرى وحاسمة.

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص١٥٧.

[2] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٤، ص٢. ابن اللبون هو أبن الناقة الذي بلغ السنتين من العمر.

فقد اعتبر الإمام علي الجبن نقيصة، والعجز آفة. كما اعتبر الصبر شجاعة. ومن الممكن رؤية الانطباع العربي (الجاهلي) والإسلامي في موقفه من الصبر باعتباره أكثر الصفات جمالاً. لكن تصويره للصبر باعتباره شجاعة، يتضمن في آن واحد رفع شعار التضحية والاستعداد لتحمّل صعابها باسم العدالة. فالمقولات الأخلاقية لا تتضمن في أحكامه معنى سياسيا مباشرا، لكنها تخدم مقولات السياسة العملية بوصفها قيما عليا. لهذا ربط في كلّ واحد الصبر بالشجاعة، والشجاعة بالعدالة، التي أصبح القتال بين الأخوان يجري من أجلها على ما دخل في الإسلام من الزيغ والاعوجاج والشبه والتأويل"[1]. بصيغة أخرى لقد طالب بمواجهة حالة الزيغ عن مبادئ الإسلام بالصبر والشجاعة، وذلك بسبب ما في هذه المواقف من مرارة قاسية تستلزم الجلد في تماسك الروح وانضباط الجوارح. فهو يقف أمام واقع أصبح فيه القرآن السلعة الأكثر بواراً حال تلاوته الحقة والأنفق بيعاً حال تحريفه.

إن انعدام العدالة ومكابدة الفقر تبرز لا بسبب اختلاف "التأويل"، بقدر ما أصبحت نتاج "الانحراف" الاجتماعي السياسي الذي جعل من "صرخة الدماء الصادرة من جور القضاء" المظهر المفزع لانتهاك القيم والمفاهيم التي استوعبها هو. لقد رغب هو في الوسيلة التي بإمكانها أن تلمّ شعث المسلمين، وكان مستعدا لأن يمسك مقابلها عما سواها، غير أن التطور الاجتماعي الاقتصادي والسياسي جعل من هذه الوسيلة مجرد شعار. ذلك يعني أن سعيه للوحدة الاجتماعية لم يكن وهماً سياسيا. لقد اقترب أكثر من غيره آنذاك من استيعاب وفهم القضية الجوهرية التي أبرزت ضرورة تطبيق شعاره المذكور أعلاه، ألا وهي قضية السلطة.

إن إدراك أهمية السلطة يتطابق مع أنتهاء مرحلة ما يسمى بخلافة الراشدين. وذلك لأنها كانت ترمز من الناحية الواقعية إلى بروز أهمية وقيمة الفكرة السياسية. فقد كان تاريخ الخلافة حتى صعود الإمام علي إلى السلطة صيرورة متراكمة من الصراع السياسي بكل مكوناته من قيم متضادة. وقد رافقت هذه العملية صيرورة الدولة بشكل عام والإمبراطورية بشكل خاص. فقد كان صعود أبو بكر الصديق واستخلاف عمر بن الخطاب صراعا سياسيا بحتا رغم غلافه الديني الذي برز للمرة الأولى في مواجهة حروب الردة ولاحقا بالفتوحات. أما صعود عثمان بن عفان إلى السلطة فقد كان "مؤامرة" سياسية بحتة، من هنا نهايتها المخجلة والتعيسة والمناقضة لما في فكرة "الخلافة الراشدة" من معنى أولي. فمن غير المعقول توقع اضمحلال رشد المسلمين في انتفاضهم ضد خليفة يمثل الرشاد والعقل. فقد وجدت الأمة المنتفضة في عثمان

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٢٣٦.

أنموذجا للغي والضلال وانعدام العدالة. وفي انتفاضتها برهنت على إدراك خاص لقيمة "الرشد" بالنسبة للسلطة. وقد شاطر الإمام علي بن أبي طالب هذا الإدراك، رغم دفع الأحداث إياه عنوة صوب التمسك العملي بها. من هنا وقوفه وصراعه المرير بين عوالم السلطة والروح. فقد استلم السلطة بعد عثمان، بمعنى استلامها كما يستلم آخر متبار في سباق البريد من يد شخص منهوك القوى، متأخراً، لم يقبل هزيمته وتأخره فحسب، بل ويرغي شاتما من ينبغي أن يقطع الشوط الأخير. وهي الحالة التي ميزت تقبّل الإمام علي للوديعة الخربة تحت تأثير حماس الجمهور. وقد قبلها "مجبورا" لاسترجاع الفوز السابق في منازلة كانت نهايتها المحتملة تتأرجح بين الخسران أو إزهاق الروح من أجل اللحاق بالأوائل!

فقد ترك عثمان بن عفان للإمام علي بن أبي طالب خلافة الزمن الفارغ، وكمية هائلة من الاحتجاج الاجتماعي وكتلة هائلة من الخراب المعنوي المتجسد في قوى سياسية واجتماعية متمرسة في عوالم الرذيلة، ومحنكة بالدهاء السياسي. فقد بلغ الزمن ذروته في لذة السلطة وتوظيف "الوحي" بالطريقة التي تجعل كل المواقف مباحة مازالت تؤدي وظيفة التجديد الدائم لهذه اللذة. من هنا ليست محاولة الإمام علي بن ابي طالب إعادة واستعادة "الإسلام الحق" سوى المحاولة التاريخية الأولى والكبرى لبناء الدولة والحضارة، التي تمثلت من حيث الجوهر مشروع الصيرورة السياسية للدولة الإسلامية اللاحقة، والكينونة الروحية للثقافة.

فمن الناحية الظاهرية تبدو اغلب مواقفه السياسية الأولى كما لو أنها رد فعل مباشر وغير مباشر على طبيعة وحجم الخراب الذي أحدثه عثمان في مسار الدولة. أما في الواقع، فقد كانت مواقفه ونموذجه الحياتي وكفاحه ومماته حلقات مترابطة في تأسيس الأبعاد الباطنية للمرجعيات الإسلامية الكبرى في الموقف من الدولة والمجتمع والسلطة والإنسان والروح. فعندما صرح في أولى خطبة له بعد أن بويع بالمدينة قائلا "ذمتي بها أقول رهينة. وأنا به زعيم (كفيل). إن من صرّحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزته التقوى عن تقحّم الشبهات. ألا وإن بليّتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم. حق وباطل. ولكلّ أهل. ولقلما أدبر شيء فاقبل"[1]. لقد أراد القول، بأنه كفيل بما يقول ويعمل، لأن من يدرك تجارب الأجيال والتاريخ وعقوبته تحرزه رؤيته هذه عن خوض الشبهات. وهي شبها جلية في بلية الانحراف عن الحق وانتشار الباطل. كما أنها حالة حرجة انطلاقا من أنه قلما أدبر شيء فأقبل، بمعنى أن ما ذهب يصعب رجوعه. وذهاب الحق صعب الإرجاع لكنه ممكن. بحيث نراه يجعل من هذه المواجهة

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٤٧-٤٨

معنى القول والعمل. وبالتالي إمكانية استرجاع حقيقة النبوة لا النبوة، وذلك لإدراكه طبيعة العقاب التاريخي الذي تعرضت وتتعرض له الأمة في ظل سيادة "أهل الباطل" بعد أن أدبرت مرحلة النبوة. وقد تحسس وقع هذه الحالة وثقلها عليه كما تلمسها بصورة جسدية مباشرة عندما اندفع عليه الجمهور المنتفض ليبايعوه على الخلافة. بحيث نراه يصورها بكلمات تقول "تداكوا عليّ تداكّ الإبل الهيم يوم ورودها، قد أرسلها راعيها وخلعت مثانيها، حتى ظننت أنهم قاتليّ أو أن بعضهم قاتل لدى بعض". كما أشعرته هذه الحالة بقدر متكافئ الرغبة في استعادة الحق وهول مواجهته في ظل الخراب العميق وريبة الرؤية السياسية للنخبة المكية العفانية. ونعثر على كل ذلك في تمنعه وتردده من قبول العرض العام لتسلم السلطة، كما نراه ونسمعه في قوله عندما خاطب الجمهور:"دعوني والتمسوا غيري، فإنّا مستقبلون أمرا له وجوه وألوان. لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول. وإن الآفاق قد أغامت والمحجة قد تنكرت. واعلموا إني إن أجبتكم ركبت بكم ما اعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب. وإن تركتموني فإني كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم. وأنا لكم وزيرا خير لكم مني أميرا "[1].

إننا نعثر في هذا الموقف على حجم وطبيعة الإدراك العقلي والوجداني لواقع الدولة وإشكاليات الوجود الاجتماعي والأخلاقي المتمردة من جهة، وعلى طبيعة وحجم التحدي الفردي لكينونته الجديدة بوصفه أميرا من جهة أخرى. لقد نزع من "حق الولاية" تعبير المؤمنين، على خلاف عمر بن الخطاب، وتعامل مع الأتباع والأعداء على أنهم مسلمين من حيث الانتماء الشكلي للأمة والدولة. وتضمن سلوكه هذا معنى الرجوع إلى الرؤية المحمدية في عاملها مع الواقع كما هو لا مع نموذجه المرتجل في رفع شأن الأفراد والأمة إلى مصاف الإيمان. فالإحسان حقيقة الإيمان، ولا إحسان فيما كان يواجهه الإمام علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان، بل خراب وعنفوان وتمرد وصراع. وليس مصادفة أن يشدد في اغلب خطبه على ظاهرة الفتنة. وقد عّبر عن موقفه العام منها في أحد مواقفه القائلة، بأن الفتن "إذا أقبلت شبهّت. وإذا أدبرت نبهّت. ينكرن مقبلات ويعرفن مدبرات". بمعنى أنها تخلط الأمور وتختلط فيها المواقف والأساليب والنتائج. بدايتها قلاقل ونهايتها زلازل، لكنها تكشف في الوقت نفسه عن حقيقة تقوم في وضعها الجميع أمام تحسس ما في نهايتها من دمار. ووجد إمكانيتها الفعلية الخاصة في بني أمية، أي في السلسلة غير المرئية لأحفاد وأسلاف عثمان بن عفان. وقد قال مرة بهذا الصدد، بأن أخوف الفتن عنده على الناس "فتنة بني أمية، فإنها فتنة عمياء مظلمة عمّت خطتها وخّصت بليتها،وأصاب البلاء من أبصر فيها واخطأ البلاء من عمي عنها. وأيم الله لتجدن بني أمية لكم

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٨٢.

أرباب سوء بعدي... حتى لا يتركوا منكم إلا نافعا لهم أو غير ضار بهم. ولا يزال بلاؤهم حتى لا يكون انتصار أحدكم منهم إلا كانتصار العبد من ربه والصاحب من مستصحبه"[1]. وبنى موقفه هذا على أساس تأمل التجربة التاريخية لهذه الكتلة السياسية ومكونات إرثها "الروحي". بمعنى أنه وقف أمام الإرث المتناقض لسياسة النبي محمد تجاهها واستفحاله في زمن عثمان. فقد كان هذا التناقض محكوما بما في شخصية الإمام علي بن أبي طالب من أولوية الروح الأخلاقي وفكرة العدالة المتسامية على مغامرات السياسة وأبعادها المجهولة. لهذا لم ينظر إليها على أنها مكونا في "أمة المؤمنين"، بل قوة لها امتدادها العريق في جاهلية الروح والقيم. من هنا حكمه الواضح تجاهها عندما قال مرة عن بني أمية:"والله لا يزالون حتى لا يدعوا لله محرما إلا استحلوه ولا عقدا إلا حلّوه. وحتى لا يبقى بيت مدر ولا وبر إلا دخله ظلمهم ونبا به سوء رعيهم، وحتى يقوم الباكيان يبكيان، باك يبكي لدينه وباك يبكي لدنياه. وحتى تكون نصرة أحدكم من احدهم كنصرة العبد من سيده. إذا شهد أطاعه، وإذا غاب اغتابه. وحتى يكون أعظمكم فيها غناء أحسنكم بالله ظنا. فإن أتاكم الله بعاقبة فاقبلوا، وإن ابتليتم فاصبروا. فإن العاقبة للمتقين"[2].

فقد اختلط في هذه الرؤية وثناياها بريق الفتنة ودخانها، كما أخذت معالمها تبرز بوضوح بوصفها صراعا بين فكرة الدولة والسلطة. ووجد انعكاسه في مأساته التاريخية بوصفها صراع الروح والسلطة. وهو صراع هائج وعميق المحتوى على قدر ما في الإمام علي بن أبي طالب من أبعاد غير متناهية في وحدة الوجدان والإيمان كما نعثر عليها في تلك العبارة الوجيزة التي كشفت عن أعماقه الملتهبة عندما وقف على شفا قبر فاطمة وهو يقول بملء صوته مخاطبا أبيها:"لقد وسدّتك في ملحودة قبرك وفاضت بين نحري وصدري نفسك... فلقد استرجعت الوديعة وأخذت الرهينة! أما حزني فسرمد، وأما ليلي فمسّهد!"[3]. وتكشف هذه العبارة عن أعماقه المحكومة بالأزل والأبد، بمعنى الهائجة في عوالم لا تتناهى. وهو حال ممكن بالنسبة لأولئك الذين تتسع قلوبهم للوجود والمطلق. وهي قلوب عادة ما تصنعها مراحل الانقلابات الخطرة والعاصفة أما بهيئة شاعر فحل أو كاتب عظيم أو أديب مرموق أو خطيب بليغ أو فيلسوف أصيل أو سياسي مقتول! فقد ارتطمت هذه المكونات جميعها بأقدار ونسب مختلفة في شخصية الإمام علي بن أبي طالب. وليس مصادفة أن يرى "الآفاق قد أغامت" عندما دفعه جمهور الناس لأخذ زمام المبادرة وقيادة الأمة المضطربة بين نشوة قتلها لخليفة جائر وسعيها لاستعادة الحق

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص١٨٤.
[2] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص١٩١.
[3] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص١٨٢.

فيم تراه خصيصا به. وليس مصادفة أن يقف نفسه أمام صراع الروح والسلطة في أعماقه، عندما خاطب الجمهور قائلا: "إني إن أجبتكم ركبت بكم ما اعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب!" لهذا فّضل أن يكون لهم وزيرا من أن يكون أميرا! وفيها يمكن رؤية البطولة والمأساة بقدر واحد. لقد أراد مواجهة العالم وما فيه بما فيه. ذلك يعني أنه لم يسع إلى وضع نفسه بالضد من العالم بقدر ما أراد أن يجعل العالم وذاته المترامية بين الأزل والأبد محكومين بفكرة الروح المتسامي. وهي محكومية عادة ما تؤدي بالشخصية الكبرى إلى مواجهة خطرة في ميدان السياسة واشد خطورة في ميدان الروح. لكنها المواجهة الوحيدة القادرة على صنع مرجعيات الرجال والفكرة في التاريخ ووعي الذات الإنساني والتاريخي. وليس مصادفة أن تكون هذه المرجعية شعار مواجهته المواقع حالما تسلّم الحكم بعد عثمان، بحيث تحول كيانه وكينونته إلى نفي شامل لهما. لاسيما وأنها كانت الخطوة الأولية والضرورية لأية مواجهة تعي وتدرك قيمة الروح بالنسبة للدولة والحق. من هنا محاولته الأولية استرجاع ما اقتطعه عثمان لأصحابه وأقاربه من أراضي الدولة وأموال الأمة كما وضعها في كلماته الشهيرة القائلة: "والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإماء لرددته. فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق"[1].

لقد كانت تلك مواجهة الروح المتسامي لزيغ السلطة. من هنا عنفوان بقاياها الخربة في استثارة رذيلة الدهاء السياسي والعمل بمعاييره. الأمر الذي جعل من "دم عثمان" شعارها للمعركة من خلال اتهام الإمام علي بن أبي طالب. فعندما اتهمته بنو أمية من أنه شارك في مقتل عثمان، فانه أجاب: "أنا حجيج المارقين وخصم المرتابين. وعلى كتاب الله تعرض الأمثال، وبما في الصدور تجازى العباد"[2]. كما رد على من اتهمه بمقتل عثمان بعبارة: "ألا وان الشيطان قد ذمر حزبه، واستجلب جلبه، ليعود الجور إلى أوطانه، ويرجع الباطل إلى نصابه. والله ما أنكروا عليّ منكرا ولا جعلوا بيني وبينهم نصفا. وإنهم ليطلبون حقا هم تركوه، ودما هم سفكوه"[3]. وعندما وقف وقفته الأخيرة أمام حصيلة الاتهامات التي وجهت إليه من جانب القوى العفانية، فإنه وضع القضية ضمن حدودها الفعلية عندما قال: "لو أمرت به لكنت قاتلا، أو نهيت عنه لكنت ناصرا. استأثر فأساء الأثرة. وجزعتم فأسأتم الجزع. ولله حكم واقع في المستأثر والجازع"[4]. وتكشف هذه المواقف عما يمكن دعوته بمنظومة الخلاف الكبرى والشاملة والجوهرية بين نمطين في الموقف من الدولة والسلطة. والشيء الجوهري الذي قدمه الإمام علي

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٤٦.
[2] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص١٢٥.
[3] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ي٥٩-٦٠.
[4] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٧٥-٧٦.

بن أبي طالب بهذا الصدد يقوم في نفي تجارب المرحلة السابقة بدأ من البداية التأسيسية للنبي محمد وانتهاء بالخراب العفاني من خلال تقديم فكرة الحق الشامل.

مما سبق يتضح، بأن سلوكه لم يكن رجوعا إلى الوحي المحمدي ولا إلى الخلافة السياسية لأبي بكر وعمر، بقدر ما كان مشروعا بديلا مبنيا على تجاوز فكرة العدل السياسي والديني بفكرة الحق الشامل. وهو الانقلاب الأعظم في كينونة الدولة الجديدة ومنطق روحها الثقافي. فقد أسست المرحلة السابقة وأثارت بركان الاحتجاج الاجتماعي وبروز الشخصية الفردية السياسية والأخلاقية. وأدت هذه العملية إلى صنع دراما الدولة السياسية وديناميكية الحضارة التي أشركت وألهمت مختلف القوى في الصراع من اجل مصالحها ومعتقداتها. وضمن هذا السياق كانت شخصية الإمام علي بن أبي طالب الأكثر مثالية بالنسبة لتقاليد الأرواح لا الأشباح، أي للروح وليس السلطة. وذلك لأن الحوافز الكبرى القائمة وراء أفعاله كانت تهدف إلى إعادة ترتيب الحياة على أسس ومبادئ العدالة الاجتماعية، والحق الشرعي، والقانون الأخلاقي. وهي الثلاثية الكبرى والضرورية للروح الثقافي في مواجهة إشكاليات العصر.

وقد كانت الإشكالية الكبرى التي واجهها هي إشكالية الحق والشرعية في سلوك السلطة بوصفها محور وبؤرة التجسيد الفعلي للعدالة الاجتماعية والقانون الأخلاقي. وانطلق في ميدان المواجهة العنيفة حول الحق في السلطة من موقفه العميق القائل، بأن "أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه. ألا واني أقاتل رجلين – رجلا ادعى ما ليس له، وآخر منع الذي عليه"[١].

وعندما نقل القضية إلى ميدان الصراع الاجتماعي والسياسي المباشر، نراه ينقل نفس مضمون خطابه مع الفكرة المجردة كما في قوله: "أيها الناس لو لم تتخاذلوا عن نصر الحق، ولم تهنوا عن توهين الباطل، لم يطمع فيكم من ليس مثلكم ولم يقو من قوى عليكم. لكنكم تهتم متاهة بني إسرائيل. ولعمري ليضعّفن لكم التيه من بعدي أضعافا بما خلفتم الحق وراء ظهوركم، وقطعتم الأدنى ووصلتم الأبعد"[٢]. وقد صور سلوكه الفردي والسياسي حول الصراع الدائر بصدد قضية الشورى قائلا: "لم يسرع احد قبلي إلى دعوة حق، وصلة رحم، وعائدة

[١] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٨٦.
[٢] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٧٩.

كرم. فاسمعوا قولي، وعوا منطقي. عسى أن تروا هذا الأمر من بعد هذا اليوم تنتضي فيه السيوف، وتخان فيه العهود، حتى يكون بعضكم أئمة لأهل الضلالة، وشيعة لأهل الجهالة"[١].

لقد أراد أن يجسّد في ذاته وسلوكه وإحساسه ورؤيته للماضي والحاضر والمستقبل معايير الحق الشرعي والقانون الأخلاقي. من هنا رده على أولئك الذين طالبوه بمعاقبة من قتل عثمان قائلا:"إني لست اجهل ما تعلمون. وإن الناس من هذا الأمر على أمور: فرقة ترى ما ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا ذاك. فاصبروا حتى يهدأ الناس، وتقع القلوب مواقعها. وسأمسك الأمر ما استمسك. وإذا لم أجد بدا فآخر الدواء الكي"[٢]. وهي صورة مثالية عن وحدة الحق الشرعي والقانون الأخلاقي، الذي يجد في الاعتدال الإنساني بعدا شاملا للحق والحقيقة والإنصاف، ويجعل من القوة والعنف آخر الوسائل التي ينبغي أن تلجأ إليها السلطة في حال استفحال آلية ونفسية الفتنة. من هنا نفيه الشامل لنفسية وفكرة الاستبداد والتحكم الفردي الخارج عن سيادة الحق الشرعي والقانون الأخلاقي. لهذا نراه يحذر أتباعه من أولئك الذين يواجهون مشروعه السياسي قائلا:"والله لو ولوّا عليكم لعملوا فيكم بعمل كسرى وقيصر"! من هنا مطالبته إياهم قائلا:"سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا في الأرض جبارين ملوكا، ويتخذون المؤمنين أربابا ويتخذون عباد الله خولا"، أي خدما. ومن هنا جعله شخصية محمد مثالا مجردا للعمل عندما وصفه قائلا:"إمام من اتقى وبصيرة من اهتدى. سراج لمع ضوءه، وشهاب سطع نوره، وزند برق لمعه. سيرته القصد وسنّته الرشد، وكلامه الفصل، وحكمه العدل"[٣]. إننا نقف هنا أمام شخصية فردانية متسامية اقرب إلى الفكرة المثلى. وحالما وضعها في ميدان الصراع المباشر، فإنها اتخذت مطلبا روحيا سياسيا وعمليا في عباراته التي وجهها لأتباعه:"اعملوا على أعلام بينة. فالطريق نهج يدعو إلى دار السلام، وانتم في دار مستعتب على مهل وفراغ. والصحف منشورة، والأقلام جارية، والأبدان صحيحة، والألسن مطلقة، والتوبة مسموعة، والأعمال مقبولة"[٤]. وحالما جعل منها برنامجا عمليا للسلطة، فإنها اتخذت هيئة القواعد العملية التي تجمع وحدة العدالة والحق والأخلاق كما نعثر عليها في كتابه للاشتر النخعي عندما ولاه على مصر. إننا نعثر في هذه الوثيقة التي لا تخلو من إضافات لاحقة، لكنها لا تتجاوز إشكاليات العصر آنذاك وكمية الأفكار والمواقف والقيم المتداولة بين قواه المتحاربة، على صيغة رفيعة المستوى عن فكرة الدولة

---

[١] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٢٢-٢٣.

[٢] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٨١.
[٣] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص١٨٥.
[٤] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص١٨٦.

السياسية المحكومة بقانون العدالة والشرعية والأخلاق. إننا نعثر فيها على ثلاث وعشرين قاعدة كبرى هي نموذج متسام لرجل الدولة، وهي:

- إن الناس تنظر في أمور السلطة مثل ما كان الرجل ينظر في أمور الولاة قبله. ومن ثم فأنهم يقولون فيه مثلما كان يقول فيهم.
- يستدل على الصالحين بما يجري على ألسن الناس.
- لهذا ينبغي أن يكون أحب الذخائر للوالي ذخيرة العمل الصالح.
- من هنا مهمة التحكم بالهوى والشح بالنفس عما لا يحل لها.
- أن يشعر الوالي قلبه بالرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم (فالناس بالنسبة له صنفان أما أخ في الدين أو نظير في الخلق).
- ألا يندم على عفو ولا يتبجح لعقوبة.
- التجرد من مساماة الله في عظمته والتشبه به في جبروته.
- أنصاف الله وأنصاف الناس من النفس. لان من ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده.
- وليس شيء ادعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم.
- ليكن أحب الأمور أوسطها في الحق وأعمها في العدل واجمعها لرضى الرعية.
- سخط العامة يجحف برضى الخاصة وسخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة.
- إنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأمة، فليكن صغوك لهم وميلك معهم.
- أن يطلق عن الناس عقدة كل حقد.
- ألا يدخل في مشورته بخيلا ولا جبانا ولا حريصا، فان البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله.
- ألا يكون المحسن والمسيء بمنزلة سواء.
- ألا ينقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة واجتمعت بها الألفة وصلحت عليها الرعية.
- والإكثار من مدارسة العلماء ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر البلاد وإقامة ما استقام به الناس من قبل.
- اختيار أفضل الرعية من بين الناس للحكم.

- استعمال العمال اختبارا لا محاباة وأثرة، على أن يجري اختيار أهل التجربة والحياء ثم إسباغ الأرزاق عليهم فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم ثم مراقبتهم.
- عدم الاحتجاب عن الرعية، وان ضنت الرعية بالوالي حيفا فمن الضروري الاصحار لهم بالعذر وذلك بإزالة ظنونهم لان في ذلك رياضة للنفس ورفق بالرعية وتقويمهم على الحق.
- المسك عن الدماء وسفكها بغير حلّها. فانه ليس شيء ادعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ولا أحرى بزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها.
- ترك الإعجاب بالنفس والعجلة بالأمور والاستئثار.
- تذكر ما مضى من حكومة عادلة أو سنة فاضلة أو اثر عن نبينا أو فريضة في كتاب الله[1]

إننا نعثر في هذه القواعد العملية على رؤية واضحة المعالم ومشروع بديل تنتظم فيه فكرة الفردانية المتسامية، التي سعى الإمام علي بن ابي طالب إلى تجسيد أنموذجها التاريخي والروحي الأول على مستوى الدولة والمجتمع والثقافة (السياسية). ابتدأها برفض شرط العمل بسّنة أبي بكر وعمر مقابل مبايعته للخلافة. وشدد على التزامه بفكرة الحق المجرد كما هو والقائلة:"إنما كلنا عاملين بالحق حيث عملا". وسوف ترتقي هذه الفكرة ترتقي إلى مصاف المرجعية العقلية والروحية والثقافية الشاملة في عبارته القائلة، إنما الرجال بالحق وليس الحق بالرجال. كما أنها الفكرة التي تمثلت رحيق الإبداع الحر والانفتاح الإنساني والوجدان الصادق والإخلاص للمطلق. وفي هذا كانت تكمن فاعلية أقواله وأفعاله وحياته وموته في صنع الصيرورة السياسية للدولة الإسلامية اللاحقة ومشاريع كينونتها الروحية. ومن ثم تأسيس الأبعاد الضرورية لفكرة المرجعيات الكبرى، التي تحول هو نفسه فيها إلى مرجعية روحية كبرى. إذ أصبح الشخصية الأولى والكبرى لتقاليد الأرواح، والنموذج التاريخي الأولي لمناهضة تقاليد الأشباح. من هنا جوهريته بالنسبة للفكر الإنساني الحر والعدالة المحكومة بقوة الحق والأخلاق. ومن هنا أيضا قوتها الملهمة لأهل الفكر، التي لم تكن محكومة بمثاله الفردي وفردانيته المتسامية فحسب، بل وبموقفه من العلم والعلماء (الثقافة والمثقفين). فإليه تنسب الفكرة القائلة، بأن الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح. كما إليه تنسب الفكرة القائلة، بأن "العلم خير من المال"، و"العلم دين يدان به، وبه يكسب الإنسان الطاعة في حياته وجميل الأحدوثة بعد وفاته"، وأن "العلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة"، و"لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إما ظاهرا مشهورا أو خائفا

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٨٢-١١٠.

مغمورا". فقد كانت هذه الأفكار تتمثل "غيب" الأبعاد المتراكمة في مساعي الروح لبلوغ وحدة الأنا الفاعلة بمعايير الإخلاص للحق والحقيقة. ويمكن العثور علي هذه الحصيلة في إدراكه لمبدأ وجوده وغايته، ولواقع جهاده ومعاناته، ولمشقة حياته ومماته بوصفها دراما الروح في محاولاته تأسيس منظومة الفضائل ومرجعياتها الروحية للثقافة والمثقفين على السواء.

ومن الممكن العثور على هذا الإدراك في العبارة التي شكلت بحد ذاتها لغز وجوده الحياتي، وجلاء معناه التاريخي، وقيمته الأبدية للروح الإنساني، التي قال فيها:"أنا فقأت عين الفتنة ولم تكن ليجرأ عليها احد غيري... فسألوني قبل أن تفقدوني". فقد أحتوت هذه العبارة في أعماقها على كل تناقضات الوجود التاريخي لخلافة الوحي، التي كان ينبغي لها المرور بمعاناة احتكامها إلى الصيرورة المتمردة للدولة من اجل أن تستتب في قيم الثقافة ومرجعياتها الروحية والعقلية. لاسيما وأنها الصيرورة التي تحرق وتسرق وتنعش وتفرش وتميت وتحي كل الممكنات في الوجود العام والخاص للأفراد والجماعات والأمة، بما في ذلك "وحيها المقدس". وقد وضعته هذه العملية أمام إشكالاتها العديدة زمن الفتنة السياسية التاريخية الكبرى للخلافة. بمعنى إشكالية استخلاف الروح أو السلطة. وكان اختياره لمواجهة إشكاليات الفتنة هو عين اختباره الذاتي، الذي جعله يقول، بأنه الوحيد القادر على تحديها. بمعنى أنه الوحيد القادر على دفع ثمنها حتى النهاية، بما في ذلك تقديم التضحية الروحية الكبرى من اجل أن تبقى فكرة الحق والحقيقة سلطان الوجود المادي والروحي. وفيها يمكن سماع الحشرجة الكبرى لصوت المتناقضات عندما تواجه الأرواح الكبيرة إشكاليات العصر الكبرى. كما أنها تمثل حشرجة الوحدة المرعبة للشك واليقين، والقلق والاطمئنان الملازمة لإدراك قيمة ومعنى التضحية من اجل أن تبقى فكرة الحق والحقيقة مرجعية أبدية. الأمر الذي يجعل منها تحد لا يأس فيه، لأنها من حيث مبدأها وغايتها هي حشرجة التناقض الكوني للروح والسلطة. بمعنى الصوت المبحوح في توكيده على أن السلطة شبح والحقيقة روح، وأن السلطة عابرة لأنها محدودة، بينما الحقيقة أبدية لأنها سلطان الجلال والبيان.

*****

الباب الرابع

أئمة الروح في مرحلة الانتقال من الخلافة إلى الملك

الفصل الأول

طبقة المثقفين الأوائل للروح العملي الأخلاقي

إذا كان لكل شيء قيمته في الوجود بوصفه لحظة طارئة، فإن الوهم المترتب على قيمته "الأبدية" عادة ما يلازم سيادة الزمن في الوعي الفردي والجماعي. وعادة ما ترافق هذه الحالة زمن الجمود والانعطاف "السيئ" في تاريخ الأمم. وكلاهما من نوع واحد هو الخروج على إدراك ابسط حقائق الوجود، وبالأخص الحقيقة القائلة، بأن زمن الوجود البشري عرض دائم، والأبد فيه تاريخه الروحي. وهي حقيقة ادخلها الإسلام إلى فلك المعاناة الظاهرية والباطنية للفرد والجماعة. بمعنى تحريره من ثقل القيود القاسية لزمن الجاهلية المتركزة في فكرة الدهر. ومن ثم تحويل قيمة الوجود الطارئ للإنسان إلى جزء من منظومة القيم التي تقرن الأزل بالأبد في وحدة الحياة والموت والبعث. ومن ثم إخراج كل مكونات المكنون الأخلاقي مثل فكرة الإرادة والحق والمسئولية والالتزام، من حيز القبيلة والوجود الطبيعي للإنسان إلى فضاء الرؤية الكونية. مع ما يترتب عليه من صيرورة العناصر الضرورية للروح العملي الأخلاقي، التي صنعت بدورها المثقف الإسلامي، بوصفه مثقفا مسكونا منذ البدء بفكرة القيم الأخلاقية وقواعد الحق العملية. بحيث طبعت هذه الصفة مكونات الثقافة الإسلامية الحرة على امتداد تاريخها.

وليس مصادفة أن يظهر هذا المثقف مع ظهور السلطة السياسية (الخلافة)، وتكامل شخصيته البارزة بجلاء تام مع أول خرق لقيم الإسلام الأول وقواعد حقوقه الشرعية. وشأن كل تكامل من هذا النوع في مجرى صيرورة الدولة، كان لابد له من التنوع والتباين والاختلاف. مما طبع بدوره تنوع المثقفين وأرواحهم. لكنهم اشتركوا جميعا في وضع أسس التاريخ الروحي للدولة والأمة والثقافة. وذلك بسبب طبيعة الانفصام الهائل للوعي الذي رافق تحول الخلافة إلى ملك. فهو التحول الذي جعل من التصورات المثالية عن الخلافة الرشيدة أعلى من التجارب الواقعية والمحتملة. مما أجبر جميع المحاولات اللاحقة على التطفل وتطويع مظاهر "النماذج المثلى" بما في ذلك في أكثر وأرذل أشكال المكر والخديعة من اجل نيل صفة "خلافة" السيرة النبوية! مما أدى إلى صنع تيارين متوازيين في تاريخ الثقافة الإسلامية ومثقفيه، وهو تيار الزمن العابر للسلطة وتيار التاريخ الروحي للثقافة.

فالسلطة السياسية في الإسلام، باستثناء عهد أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، كانت مجرد شبح الثروة والقوة والعنف وانعدام أو ضعف فكرة الحق. وعادة ما تلازم هذه الظاهرة حياة الإمبراطوريات وموتها، لكنها ليست ضرورية بذاتها. فالإمبراطوريات جميعا تعيش بمعايير القوة وليس بقواعد الحق. أما الذي يخلد مآثرها فهو المثقف المعارض، لأنه يتمثل تاريخ الروح في مواجهة زمن السلطة. وقد ميزت هذه المفارقة علاقة السلطة والمثقف ما لم ترتق السلطة إلى مصاف العمل بمعايير الحق والمثقف بمعايير الحقيقة.

مّثل أبو ذر الغفاري صورة رفيعة وأولية للمثقف الإسلامي المتنور بمعايير "حقائق المرجعية الأبدية للروح". إذ جّسد في أقواله وأفعاله، وحياته ومماته، أنموذجا فريدا وفذا في المواجهة العملية للسلطة الغاشمة. وبهذا يكون قد جّسد الصيغة التاريخية الأولى لمواجهة السلطة الخارجة على الحق. فقد كان هو إلى جانب ابن مسعود وجهان لموقف واحد، أو جسدان لروح واحدة هي روح الفعل بمعايير الحق والعدالة بوصفها الأوزان الداخلية التي تصنع توازن الشخصية المثقفة وأنغامها. ومن ثم تحدد مساره وسيرته وتنوع مواقفه المتوحدة في غاياتها. وليس مصادفة أن يحيا ويموتا في زمن متقارب، حيث توفي أبو ذر في عام ثلاثين للهجرة. كما نعثر في موقفه من نفسه شيئا شبيها بما قاله ابن مسعود عن نفسه بأنه "ودّ لو لم يبعث"، بمعنى أن يبقى رمادا في لهيب الوجود الدائم. فقد قال مرة "وددت أن الله خلقني يوم خلقني شجرة تعضد ويؤكل ثمرها!". وقد يكون أبو ذر أكثر من مثل هذه الصيغة الرمزية على حلبة الصيرورة الأولية للخلافة ودراما صراعها الروحي والأخلاقي والسياسي والاجتماعي. وتحول بأثر مواقفه المتماسكة إلى شجرة تعضد ويؤكل ثمرها بالنسبة للثقافة الروحية والمثقفين الأحرار.

لقد كانت شجرة أبي ذر في فردانيته وتوحيده للعلم والعمل. إذ كان أنموذجا لتكامل المثقف بمعايير الحق والحقيقة، بحيث جرى تجريد شخصيته من حيث سموها الروحي للدرجة التي نسبت للنبي محمد كلمة بحقه تقول "أبو ذر في أمتي على زهد عيسى بن مريم". ولم يكن بإمكان هذا الارتقاء أن يحدث دون التنقية الدائمة للإرادة الفردية الحرة، بوصفها إرادة أولها أنين الشوق للمجاهرة بما يمليه العقل والضمير، وآخرها تحمل تبعاتها مهما كلف الثمن. وقد صور أبو نعيم الأصفهاني شخصيته بصورة دقيقة وأخاذة عندما وصفه بعبارة "رافض الأزلام قبل نزول الشرع والأحكام. وأول من حيا الرسول بتحية الإسلام. لم تكن تأخذه في الحق لومة لائم، ولا تفزعه سطوة الحكام والولاة"[1].

تكاملت شخصية أبي ذر بذاتها. إذ كان منذ البدء شخصية فردانية. وقد يكون كونه أول من ادخل في الإسلام تحية الإسلام إشارة إلى ذلك. إذ تكشف هذه التحية عن نزوعه العميق صوب السلام والهدوء والطمأنينة، باعتباره نزوعا مميزا للمسكونين بهموم الكفاح من اجل الحق. فقد كان إبداعه لهذه التحية نتاج صراع مرير وتضحيات في المواجهة والتحدي لقريش

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ١٥٦.

التي أشبعته ضربا بعد أن كان يبحث عن "الصابئ" (أي محمد). ولم يفق إلا بعد أن غابت الشمس ومسه برد الليل. عندها حمل جسده المرهق إلى زمزم. فاغتسل من مائها. وهكذا بقى متناثرا ما بين الكعبة وأستارها ثلاثين يوما، كما قال عن نفسه، ليس لديه غير شرب الماء وتنفس الهواء إلى أن جاء محمد ذات ليلة إلى البيت وطاف فيه ثم صلى خلف المقام. عندها اقترب منه أبو ذر وحياه بكلمات: "السلام عليك"، فجاءه الجواب "وعليك ورحمة الله". وعندما سألوه لاحقا عن عبادته قبل إسلامه، أجاب، بأنه كان يعبد الله. وعندما سألوه عن قبلته، أجاب: "حيث وجهني الله". وتصور هذه العبارة باطن وظاهر أبي ذر الغفاري وشخصيته المتراكمة في البحث عن الحق والعمل بموجبه. إذ لم تعن "حيث وجهني الله" سوى مرجعية الإخلاص المتراكمة في أعماقه بوصفها جوهر معاناته في الصراع من اجل ما يعتبره حقا. وهو جوهر فرداني ميز شخصيته في كل مراحل ارتقائها الذاتي. بل يمكننا القول، بأن جوهر شخصيته يقوم في الاستمتاع بالمواجهة مازالت محكومة بمعايير الحق والبحث عن الحقيقة. وقد برزت معالم هذه المواجهة قبل الإسلام في البحث عن إسلام للنفس يرتقى إلى مصاف السلام الأخلاقي الدائم. بينما جعل من إسلامه أمام محمد فعلا اقرب إلى التحدي الاجتماعي. وذلك لأن إسلامه الذاتي قد حدث قبل ذلك بسنوات طويلة، بوصفه حركة الروح التلقائية. وليس مصادفة أن يقول لمحمد في أول إسلامه أمامه:

- يا رسول الله! أريد أن اظهر إسلامي!
- إني أخاف عليك أن تقتل!
- لابد منه!

ووجد هذا التحدي العنيد تعبيره في سكوت محمد عن البت في الرأي وترك الحكم النهائي لأبي ذر لكي يسلك ما يراه أمرا لابد منه. بعبارة أخرى، إن تحول القرار إلى حتمية هو التعبير العميق عن شخصيته التي تجعل من المواجهة صورة عادية وطبيعية للروح وليس الجسد، بوصفها الصفة المميزة لحقيقة الروح والأرواح الإنسانية الكبيرة. وقد صورها أبو ذر نفسه قائلا: "جئت وقريش حلقا يتحدثون في المسجد. فقلت: أشهد أن لا اله إلا الله، وان محمدا رسول الله!". فانتفضت الخلق فقاموا فضربوني حتى تركوني كأني نصب احمر. وكانوا يرون أنهم قد قتلوني. فأفقت فجئت إلى الرسول. فرأى ما بي من الحال. فقال لي: ألم أنهك؟ فقلت له: يا رسول الله! كانت حاجة في نفسي فقضيتها"!!

إننا نعثر في هذا السلوك والتحدي العنيد على حقيقة الأبعاد الدفينة والعميقة لشخصية أبي ذر الغاري، أي حقيقة التحدي والمواجهة العلنية لما تختزنه النفس والروح والعقل. ومن ثم

دفع هذا التحدي إلى نهايته من خلال مواجهة الواقع وقواه أيا كان شكلهما وحجمهما، باعتبارها حاجة طبيعية للوجود والحياة شأن الشهيق والزفير. لقد أجاب أبو ذر بكلمة قد تكون الأدق والأصدق والأعظم في شخصية المثقف حالما يعي ما يقول، ويفعل ما يعقل بمعايير الفردية، ويتحمل النتائج المترتبة على ما يقول ويعمل. فالمثقف الحقيقي لا يقول "نحن"، لأنها فكرة الأحزاب والسلطات، بل يقول "أنا"، لأنها مسئولية وحياة والتزام. ولازمته هذه الصفة حتى النهاية، بمعنى الإعلان والجهر في المواقف بصفة الأنا المباشرة، كما نراها على سبيل المثال في وقوفه بباب مسجد الرسول في المدينة زمن عثمان وهو يقول: أيها الناس من عرفني فقد عرفني! ومن لم يعرفني فأنا أبو ذر الغفاري!". ويأخذ بعدها في انتقاد سياسة عثمان.

بعبارة أخرى لقد نفّذ أبو ذر الغفاري "الحاجة" الفاعلة في أعماقه بطريقة شخصية وخاصة. غير أن تنفيذع إياها لا يعني من حيث مضمونه الروحي سوى التمثل الفردي للمسئولية والالتزام في الدفاع عن الحق. بحيث جعل من حياته تحقيقا فعليا لها. وتجلت على حقيقتها في زمن عثمان بن عفان، بحيث أصبح هو شجرة التحدي الكبرى، التي أكل من ثمراتها في وقت لاحق جمهور المسلمين المتفضين ضد ما اعتبروه خروجا على الحق والعدالة. بحيث تحول أبو ذر إلى الصوت الناطق بفكرة الاحتجاج والمواجهة. ولعل في الحادثة المروية أدناه مثالا ملموسا عن إدراك ماهية المسئولية الفردية وروح التحدي. فعندما أتاه رجل وقال له:

- إن الذين يأخذون الصدقات من أتباع عثمان قد زيدوا طلباتهم فكيف نعمل؟
- قل لهم "ما كان لكم من حق فخذوه، وما كان باطلا فذروه". فما تعدوا عليك جعل في ميزانك يوم القيامة.

وعندما قال فتى من قريش بعد أن سمع هذا الحوار:

- أما نهاك أمير المؤمنين عن الفتيا؟
- أرقيب أنت عليّ؟ فوالذي نفسي بيده، لو وضعتم الصمصامة هٰهنا (وأشار على حنجرته) ثم ظننت إني منفذ كلمة سمعتها من رسول الله قبل أن تحتزوا لانفذتها!

وتكشف هذه الحادثة عن شخصيته وطبيعة التحدي العنيد فيها. بحيث دفعت الإمام علي بن أبي طالب إلى مخاطبته مرة بعد إخراجه ونفيه إلى الربذة قائلا:"يا أبا ذر! انك غضبت لله فأرج من غضبت له. إن القوم خافوك على دنياهم وخفتهم على دينك. فأترك في أيديهم ما خافوك عليه، واهرب منهم بما خفتهم عليه. فما أحوجهم إلى ما منعتهم وأغناك عما منعوك! وستعلم من الرابح غدا والأكثر حسدا... لا يؤنسنك إلا الحق، ولا يوحشنك إلا الباطل. فلو

قبلت دنياهم لأحبوك، ولو قرضت منها لأمنوك". ويتضمن هذا الموقف بقدر واحد تقييم دقيق ورفيع لشخصية أبي ذر الفردية ومواقفه الشخصية باعتباره "الطرف الآخر" في معادلة الوجود والأخلاق. ومن الممكن رؤية هذه الحقيقة في العبارة القصيرة التي رد بها أبو ذر على محاولة عثمان بن عفان الأخيرة لشراء ذمته عبر رشوته بالمال قبيل نفيه من المدينة إلى الربذة، عندما قال:"تكفي أبا ذر صرمته!". وتمثل هذا الرد تاريخ موقفه من المال العام والخاص على السواء. ولعل النادرة المروية عنه بصدد موقفه من كعب الأحبار[1] حالما تجمع قوم حول عثمان لاقتسام مال عبد الرحمن بن عوف[1]، مثال حي على ذلك. فعندما قال عثمان بن عفان لكعب:

[1] كعب الأحبار – هو كعب بن ماتع الحميري. توفي عام ٣٤ للهجرة. أصوله من يهود حمير اليمنيين. اعتنق الإسلام زمن عمر بن الخطاب وتحول بفعل قربه من السلطة وثقافته النسبية (التوراتية) إلى شخصية مؤثرة آنذاك. وهي "ثقافة" بسيطة وشفوية. من هنا غلوها في إدخال هذا الكم الهائل من الأساطير التوراتية في الموقف من الأحداث السياسية والدرامية التي مر بها تاريخ الإسلام بعد موت النبي محمد. وقد لقط الذهبي هذه الظاهرة عندما أشار إلى حالته الغريبة التي جعلت منه وهو "التابعي" أو الذين اسلموا في خلافة عمر بن الخطاب، مصدرا لرواية الصحابة مثل أبو هريرة وغيره. (الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٤٨٩-٤٩٤). أما في الواقع فانه لا غرابة في الأمر. وذلك لأنهما يشتركان ويتكاملان. فقد اسلما في أوقات متقاربة نسبيا. أبو هريرة عام ٧ للهجرة، وكعب زمن عمر (ويقال زمن خلافة أبي بكر). وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أصولهم اليمنية، بمعنى التقائهم بالفطرة والمكان والنفسية، و"ذكاء" كعب و"علمه" بوصفه حبرا من أحبار اليهود، وغباء أو سذاجة أبو هريرة بوصفه ناقلا مباشرا لما يسمعه، فإن من السهل معرفة سرّ ونوعية التأثير المحتمل لكعب الأحبار على أبي هريرة. وليس مصادفة أن يكون اغلب الحديث النبوي الزائف الذي نقله أبو هريرة مشبعا بالفكرة الأسطورية. فقد كان أبو هريرة ضمن هذا السياق أشبه ما يكون بحمار النقل. بمعنى انه لا يعبأ بما ينقل. لأن ملكته الوحيدة "ذاكرة" بلا عقل. من هنا ثقوبها المليئة بإمكانية تمرير كل شيء، والإسرائيليات بشكل خاص. وقد لقط ابن كثير الدس التوراتي من جانب كعب الأحبار، عندما كتب يقول، بأن القصص المروية عن ملكة سبأ وسليمان هي من وضع أهل التوراة مثل كعب ووهب بن منبه، أي أولئك الذين نقلوا ما اسماه ابن كثير بأخبار بني إسرائيل من الأوابد والغرائب والعجائب، مما كان وما لم يكن، ومما حرّف وبدّل ونسخ.(ابن كثير: تفسير القرآن، ج٣، ص٣٣٩). وليس مصادفة أن يكذبه ابن عباس مرات عديدة في تفسيره للقرآن. بمعنى معارضته لفهم القرآن بمعايير ومفاهيم وصور التوراة. لكنها عملية طبيعية بالنسبة لكعب الأحبار، تماما بالقدر الذي لم تكن مثار حساسية دينية. لاسيما وان القرآن يحتوي على "إسرائيليات" عديدة، بوصفها جزء من تراث المنطقة وتقاليدها الدينية والأسطورية. فالأساطير الإسرائيلية جميعا من وحي تراث المنطقة وتاريخها، بمعنى أنها لا تخرج من وادي الرافدين ومصر وفلسطين وفارس. من هنا لم يكن "حشر الإسرائيليات" في الإسلام آنذاك من جانب عبد الله بن سلام ووهب بن منبه وكعب الأحبار فعلا متعمدا بقدر ما كان يسري بفعل ثقافتهم الأولية الخاصة. وفيما يخص كعب الأحبار فقد كان تفسيره للقرآن والأحداث بمعايير الرؤية اليهودية يهدف إلى جعل الإسلام نهاية الفكرة الوحدانية والحق. وبالتالي فإن "الدس التوراتي" كان بهذا المعنى يهدف إلى البرهنة على أفضلية الإسلام. ويمكن رؤية هذه الفكرة في كل الخطاب الديني والأخلاقي لكعب الأحبار. ومن الصعب توقع مواقف أخرى لكعب الأحبار بهذا الصدد، خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار إسلامه المتأخر وهو في عمر تجاوز الثلاثين من العمر، إضافة إلى احترافه الديانة اليهودية بوصفها احد أعلامها و"أحبارها" في اليمن. لهذا لا نعثر في آرائه مواقفه على استشهاد بالقرآن والحديث مقارنة بما تمتلئ به مواقفه وآراءه من التراث الشفوي لليهودية التوراتية.

الأمر الذي حدد رؤيته للماضي والحاضر والمستقبل بوحي خزين تجاربه الدينية والمعرفية. وهو خزين يهودي. لكن مشاعره كانت تميل كليا للإسلام والدفاع عنه. (انظر أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج٥، ص٣٤٦-٣٩١، ج٦، ص٣-٤٨). وإذا كان اغلب تصوراته تسير صوب التجسم وإمكانية رؤية الله، فلأنها الرؤية المميزة لليهودية. وهي مكونات تخدم على الدوام جمود الرؤية والمواقف وأسطوريتها، التي عادة ما تكون أداة بيد السلطة

بسبب ما في هذه الرؤية من بساطة وتسطيح للوعي. وليس مصادفة أن يصبح كعب الأحبار قريبا ومقربا من السلطة زمن عمر بن الخطاب وعثمان، رغم تباينهما الكبير. وان يحاول معاوية بن أبي سفيان تقريبه منه. وبهذا الصدد تنسب إلى كعب الأحبار فكرة يقول فيها بان مولد النبي بمكة، وهجرته بطيبة، وملكه بالشام! وقد تكون تلك عبارة أطلقها معاوية ونسبها إلى كعب الأحبار. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن كعبا لم يتقرب من معاوية رغم إغواء الأخير إياه. وفضّل أن يعيش في حمص ويموت فيها، قبل مقتل عثمان بسنة واحدة (عام ٣٤ للهجرة).

لقد حبذ كعب الأحبار العيش بالقرب من السلطة والابتعاد عن مهمة "الجهاد" الكبرى آنذاك. لهذا لم نسمع عنه اشتراكه في حروب الفتح الإسلامي. لكننا نراه ينهمك في وضع الأفكار السياسية المتلفعة بالخطاب الديني الأسطوري. مما جعله قريبا من السلطة في غضون فترة سريعة جدا. فقد اسلم زمن خلافة عمر بن الخطاب وتحول إلى احد المقربين منه. كما احتل هذا الموقع زمن خلافة عثمان بن عفان. ولم يخلو هذا التقرب أحيانا من التملق. وقد يكون هو السبب الذي جعل بعض كتب التاريخ تنسب إليه إمكانية المؤامرة في مقتل عمر بن الخطاب. لكنه تأويل مفتعل. وذلك لأن العبارة المنسوبة إليه بهذا الصدد التي كان يقولها لعمر قبل مقتله بأيام بأنه شهيد، لا تعني فيما لو جرى وضعها ضمن تقاليد الرؤية الدينية سوى الصيغة المقدسة لنهاية المرء. كما انها كانت تداعب قلوب المسلمين الأوائل! وإذا كان كعب الأحبار يضع هذه الرؤية والمواقف حسب صور التوراة أو أنها "موجودة في التوراة"، فلأنها الصيغة التي تداعب الخيال الإسلامي آنذاك عما دعاه القرآن بعبارة "مطابق لما عندهم" أو "موجود في الكتاب" و"مصدق لما بين يديه" وما شابه ذلك. من هنا استغراب عمر أن يكون شهيدا، بينما كان الجواب، إن صفاتك موجودة في التوراة. ونفس الشيء كرره عندما تعرض عثمان لإمكانية القتل. وإذا كان عمر بن الخطاب قد رفض هذا التأويل انطلاقا من انه لا شهادة في ارض العرب، فإن عثمان رفضه حبا بالحياة! بينما نرى عمر يعارض فكرة بناء المسجد شمال الصخرة بحيث تصبح قبل القبلة في التوجه للصلاة كما دعاه إلى ذلك كعب الأحبار. من هنا بناء عمر للمسجد في مقدمة ما يسم بجبل الهيكل. وحتى في هذا الموقف لا ينبغي فهم رؤية كعب الأحبار إلا ضمن سياق محاولة إدخال التوراة في كل موقف، بوصفها الجزء الجوهري من ذخيرته المعرفية والدينية.

لقد جعل هذا التناقض الجلي في شخصية كعب الأحبار منه اشد عسرا بالنسبة لتاريخ الأفراد والأفكار. كما أن الأساطير والحكايات التي حيكت حوله جعلته اشد تعقيدا بالنسبة لتحديد موقعه الفعلي في الثقافة الإسلامية الأولى وموقع المثقفين من السلطة. أما في الواقع، فقد تمثل كعب الأحبار هذا التناقض وعاش معه حتى النهاية. بمعنى دخوله الإسلام بتراثه اليهودي. وعيشه وفعله بمقاييس اليهودية من اجل الإسلام. وكذلك محاولة الجمع بين واقعية الرؤية العربية المتربية بتقاليد الجاهلية وحبكة الرؤية الأسطورية لليهودية. وجعله هذا التناقض فريسة السلطة واستحالة الانفكاك عن تأييدها. الأمر الذي أثار حفيظة الوعي الإسلامي الأخلاقي النقدي، بحيث وجد في مواقفه شخصية غريبة عن الإسلام، ومن ثم رده دوما وتذكيره إياه بأصوله اليهودية. فعندما أراد عثمان اقتسام أموال عبد الرحمن بن عوف بعد موته، نراه يخاطب كعبا:

- ما تقول فيمن جمع هذا المال، فكان يتصدق منه، ويعطي في السبيل ويفعل ويفعل؟
- إني لأرجو له خيرا!

عندها غضب أبو ذر الغفاري ورفع العصا في وجه كعب قائلا: "وما يدريك يا ابن اليهودية! ليودّن صاحب هذا المال يوم القيامة لو كانت عقارب تلسع السويداء من قلبه!". وعندما كان عثمان يأخذ من مال المسلمين (يستقرضه بلا عودة!) نراه يسأل كعبا بهذا الصدد عما إذا كان مسموحا للخليفة أن يأخذ من بيت مال المسلمين عند الحاجة على أن يردها فيما يعد. فلم يعترض كعب. على العكس! بينما نرى أبو ذر يعارضه بشدة مخاطبا كعب الأحبار: "أتعلمنا يا ابن اليهودية؟!

وهو نفس الرد السريع الذي قال به المسلمون الذين حاصروا عثمان قبيل مقتله، عندما سمعوا قول كعب بان مقتل عثمان سوف يؤدي إلى حروب دامية. وهو "تنبؤ" سليم، يحمل من حيث أصوله ووسيلته معنى "الإخلاص" للسلطة. بمعنى إنها فكرة ليست محكومة بالرؤية التاريخية السياسية، بقدر ما كانت تعمل من اجل الإبقاء على عثمان حيا يرزق في سرقته وإفساده للدولة والأمة والفكر. وقد لقف معاوية وكل أولئك الذين كونوا

- ما تقول فيمن جمع هذا المال فكان يتصدق منه ويعطي في السبيل ويفعل ويفعل؟
- إني لأرجو له خيرا.

عندها غضب أبو ذر ورفع العصا على كعب وقال:

- وما يدريك يا ابن اليهودية! ليودّن صاحب هذا المال يوم القيامة لو كانت عقارب تلسع السويداء من قلبه!

كما نعثر على صورة متكررة من مواقفه بهذا الصدد مثل الحكاية المروية عنه عندما دخل مرة على عثمان وعنده كعب الأحبار فقال لعثمان:

عصابته الظاهرة والمستترة وراء عباءة الإسلام المزيف هذه الحالة. كما نراه على سبيل المثال في شخصية عمرو بن العاص. فقد كان، حسب كلماته يؤلب حتى الرعاة على أغنامهم على قتل عثمان! بينما نراه يتحول إلى مقدمة الرافعين لشعار الثأر لمقتل عثمان عندما جرى اختيار الإمام علي بن أبي طالب خليفة للمسلمين للمرة الأولى بصورة حرة ومن جانب المجتمع وقواه الحية!

[1] عبد الرحمن بن عوف – توفي عام٣٢– ٣٣ للهجرة. اسلم بعد أن بلغ الثلاثين من العمر. وعادة ما يجري إدراجه ضمن أوائل المسلمين. وليس مصادفة أن يدخل ضمن ما يسمى بالعشرة المبشرين بالجنة. وهي العبارة التي تكشف عن قيمة واثر أولئك الذين كان إسلامهم دخولا في عالم مجهول. وبالتالي لم يكن التبشير بالجنة سوى الضوء الساطع في نهاية "الغيب" الذي قدمه الإسلام آنذاك. كان اسمه الأول عبد عمرو فغيره النبي محمد إلى عبد الرحمن. اسلم وهو كبير الثروة. وتعرض بأثر ذلك لمضايقات قريش وأذاهم. واضطر للهجرة مرتين (الحبشة والمدينة). تبرع بأمواله من اجل الإسلام. حيث تصدق مرة بأربعين ألف دينار وخمسمائة فرس! وعندما اضطر للهجرة إلى المدينة، فانه رفض مقاسمة الأنصار أموالهم. وكان طلبه الوحيد معرفة مكان السوق. إذ كان رجلا عمليا مولعا بالتجارة وماهرا بشروطها وأسرارها. عندها اخذ بتوسيع الثروة. وإليه تنسب العبارة القائلة:"لو رفعتن حجرا لوجدت تحته ذهبا!". وليس مصادفة أن يجمع ثروة هائلة بحيث نراه يوصي منها لأهل السبيل فقط بخمسين ألف دينار. وترك مما لم يوص به ألف بعير، وثلاثة ألف شاة، ومائة فرس ترعى بالبقيع. بل ينقل عنه انه قال مرة عن نفسه "إني أخشى أن أكون قد هلكت! إني من أكثر قريش مالا". كما ينقل عنه بكاءه قبيل وفاته وقوله:"إن مصعب بن عمير كان خيرا مني ولم يكن له ما يكفن به. وإن حمزة بن عبد المطلب كان خيرا مني لم نجد له كفنا. وإني أخشى أن أكون ممن عجلت له طيباته في حياة الدنيا، وأخشى أن احتبس عن أصحابي بكثرة مالي". وفي النفس كان سلوكه الحياتي متواضعا، بحيث قيل عنه بأنه ما كان يعرف من بين عبيده بسبب تواضعه، كأنه مثل الرقيق يحمل كما يحملون، ويأكل كما يأكلون، ويسير كما يسيرون. وهي صفات متضادة ومتعارضة أثارت في زمنه تعارض الآراء واختلافها حوله. لهذا قال بعض المسلمين عنه عندما تصّدق للمرة الأولى في المدينة بأربعة آلاف دينار:"إن عبد الرحمن لعظيم الرياء!". غير أن سلوكه هذا كان جزء من شخصيته الغريبة التي نعثر عليها أيضا في مواقفه الحياتية والسياسية والعقائدية. فقد هاجر الهجرتين وشهد اغلب المعارك الأولى. ومن بين اكبر مآثره بهذا الصدد قتاله في معركة احد وإنقاذه النبي محمد وتعرضه إلى طعنات الحرب بحيث أصيب، كما يقال بأكثر من تسعين طعنة. وتعرض بأثر إحداها إلى شلل يده. بل أن كل ملامحه كانت تشير إلى اثر الحياة والمعارك من هتم وعسر وعرج! وبالقدر الذي كان يتصف باللين والنعومة، فإنه كان شجاعا مقداما. وبالقدر الذي اعتنق الإسلام وكان غنيا، فإنه كان سخيا كريما. وجعلت منه هذه الخصال، إضافة إلى كونه من أوائل المسلمين و"العشرة المبشرين بالجنة"، شخصية مرشحة لدخول مجموعة الستة المكونين لهيئة الشورى. لكن سلوكه الذي اتصف بالتخلي الشخصي عن الخلافة كان يحتوي على مؤامرة صغيرة في تسليمها إلى عثمان. وهو موقف سياسي لم يخلو من الرياء الأخلاقي واثر الثروة! كما انه الفعل الذي أسهم بوعي أو دون وعي في إثارة الحمية الأموية ونموها اللاحق واندثار معالم الإسلام الأول وعبث التضحيات الكبرى من اجل تحقيق مبادئه الاجتماعية والأخلاقية الكبرى.

- اترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف، وقد ينبغي لمؤدي الزكاة أن لا يقتصر عليها حتى يحسن إلى الجيران والإخوان ويصل القرابات.
- من أدى الفريضة فقد قضى. (أجابه كعب).

عندها رفع أبو ذر محجنه فضربه فشجَّ رأسه. آنذاك قال له عثمان:

– يا أبا ذر اتق الله واكفف يدك ولسانك.

وعندما أرسل له أمير الشام (حبيب بن مسلمة) ثلاثمائة دينار ليستعين بها، ردها إليه وقال: أما وجد أحدا أغر بالله منا؟ مالنا إلا ظل نتوارى به، وثلة من غنم تروح علينا، ومولاة لنا تصدقت علينا بخدمتها، ثم إني لأتخوف الفضل". وعندما قيل له مرة:

- ألا تتخذ ضيعة كما اتخذ فلان وفلان؟
- وما اصنع بأن أكون أميرا؟ وإنما يكفيني كل يوم شربة ماء وفي الجمعة قفيز من قمح.

ووجدت مواقفه هذه تعبيرها السياسي الأكبر في موقفه من مختلف أساليب وطرق نهب الثروة العامة زمن عثمان بن عفان. فعندما كان معاوية بن أبي سفيان عاملا على الشام في خلافة عثمان، فإنه كان يتصرف بالمال العام تحت شعار (المال مال الله ألا إن كل شيء لله). وجعل من هذا الشعار غطاءا للنهب والسرقة والاستحواذ. مما دفع أبو ذر لمواجهة معاوية بسؤال:

- ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله؟
- يرحمك الله يا أبا ذر! ألسنا عباد الله، والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره؟
- فلا تقله!
- فإني لا أقول إنه ليس لله، ولكن سأقول مال المسلمين.

وقد شكلت هذه المجادلة باعث الهجوم السياسي الفكري العلني لأبي ذر على السلطة والفئات الاجتماعية المرتشية والمشاركة للسلطة في إثمها التاريخي. ومنذ ذلك الحين تحول شعار محاربة الغنى الفاحش إلى شعاره الشخصي. إذ اخذ يردده في كل مكان ومناسبة قائلا:"يا معشر الأغنياء والفقراء. بشّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباهم وجنوبهم وظهورهم". وكان يستشهد بالآية (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون)[1].

---

[1] القرآن: سورة التوبة، الآية ٣٤.

وحصلت مواقفه هذه على تأييد شعبي، بحيث ولع بها الفقراء وتأفف منها الأغنياء. مما دفع بمعاوية إلى أن يشكوه عند عثمان قائلا، بأن أبا ذر قد أعضل به[1]. فكتب إليه عثمان: "إن الفتنة قد أخرجت خطمها وعينيها، فلم يبق إلا أن تثب فلا تنكأ القرح، وجهّز أبا ذر إليّ، وابعث معه دليلا وزوده، أرفق به، وكفكف الناس ونفسك ما استطعت، فإنما تمسك ما استمسكت"[2]. في حين رد عليه معاوية قائلا: "إنك قد أفسدت الشام على نفسك بأبي ذر". عندها رد عليه عثمان بضرورة طرده من الشام وتسفيره منها إلى المدينة. وهي المحطة النهائية لنفيه السياسي وبداية اندماجه الفعلي بتاريخ الثقافة الروحية والوجدان الصادق.

وبغض النظر عن اختلاف الروايات المتعلقة بكيفية تسفيره إلى المدينة ومعاقبته اللاحقة، إلا أنها تصب في اتجاه واحد ألا وهو تحول الخلاف مع السلطة الغاشمة إلى منظومة مواقف متكاملة. فاليعقوبي يقول بصريح العبارة، بأن عثمان طلب من معاوية تسفيره على "قتب بعير بغير وطاء"، بحيث وصل إلى المدينة وقد تهرأ لحم فخذيه. وإن طرده اللاحق إلى الربذة كان يحمل سمة المنفى. بينما يقول الطبري وابن الأثير وابن خلدون، بأن عثمان أذن لأبي ذر بالخروج إلى الربذة، بناء على طلبه، لأنه لم يطق الإقامة بالمدينة! وهي عبارة فضفاضة ولا معنى لها، باستثناء كونها المنطقة التي أصبحت بالنسبة له سجن الروح والعقل والضمير بسبب سياسة عثمان بوصفها "سياسة بني أمية". وليس مصادفة أن تنقل لنا كتب التاريخ المتعلقة بهذه القضية كيف أن أبا ذر كان يتحدث بحديث نبوي يقول: "إذا كملت بنو أمية ثلاثين رجلا اتخذوا بلاد الله دولا، وعباد الله خولا، ودين الله دغلا". وهو "حديث" أثار غضب عثمان الأموي بحيث أخذ يستفسر بجنون السلطة إن كانوا قد سمعوا "رسول الله يقول ذلك؟". فنراه يبعث إلي علي بن أبي طالب ويسأله:

- يا أبا الحسن أسمعت رسول الله يقول ما حكاه أبو ذر؟
- نعم!
- وكيف تشهد؟
- يقول رسول الله "ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء ذا لهجة أصدق من أبي ذر"!

لقد جعل الإمام علي بن أبي طالب من صدق أبي ذر دليلا على صدق "الحديث". ومهما يكن من أمر الحديث إلا انه معقول بتاريخ المواجهة الفعلية الأولى بين النبي محمد وبني أمية.

---

[1] ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٣، ص١١.

[2] الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج ٢، ص ٦١٥.

وقد لا يكون للحديث علاقة بمرحلة عثمان، لكنه يحتوي من حيث إمكانيته التأويلية على الأبعاد التي وجد أبو ذر في الحكم الأموي الأول (خلافة عثمان) دليلا عليه. ولا معجزة في هذه الحجة غير قوة الإدانة التي وجهها أبو ذر للسلطة التي تجعل من البلاد والعباد والدين دولا وخولا ودغلا. وسوف يضع أبو ذر هذا الموقف في حكم وموقف سياسي واضح لا لبس فيه عندما قال: "إن بني أمية تهددني بالفقر والقتل. ولبطن الأرض أحب إلي من ظهرها! والفقر أحب إلي من الغنى!". ونعثر على نفس الموقف عند الإمام علي بن أبي طالب بعدما تحول الصراع مع القوى الساعية لتحويل البلاد والعباد والدين إلى أداة طيعة لخدمة مصالحهم الضيقة. وليس مصادفة أن يجعل عثمان منه الضحية السياسية الكبرى الأولى في تاريخ الإسلام، ومن منفاه دليلا على ما في النزعة الأموية من خروج على منطق الحق الإسلامي. لهذا لم يدعه طويلا في المدينة وطالبه في آخر مرة قائلا:

- والله لتخرجن عنها!
- أتخرجني من حرم رسول الله؟
- نعم وأنفك راغم!
- فإلى مكة؟
- لا!
- فإلى البصرة؟
- لا!
- فإلى الكوفة؟
- لا! ولكن إلى الربذة التي خرجت منها حتى تموت بها! يا مروان أخرجه ولا تدع أحدا يكلمه حتى يخرج!

فأخرجه على جمل ومعه امرأته وابنته. فخرج وعلي والحسن والحسين وعبد الله بن جعفر وعمار بن ياسر ينظرون. فلما رأى أبو ذر عليا، قام إليه فقبّل يده ثم بكي وقال: إني إذا رأيتك ورأيت ولدك ذكرت قول رسول الله فلم أصبر حتى أبكي! فذهب علي بن أبي طالب يكلمه. فقال له مروان:

- إن أمير المؤمنين قد نهى أن يكلمه أحد!

فرفع عليّ السوط فضرب وجه ناقة مروان وقال:

- تنحّ! نحاك الله إلى النار![1].

ثم شيّعه. بحيث وجدت الأموية في موقف هذا تحديا لها، مما أثار "الوحشة" بين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب. بينما كانت حقيقة الوحشة تقوم في نفى أبو ذر إلى الربذة حتى موته فيها. فقد وجدت السلطة فيه مصدرا للفتنة! وهو أمر طبيعي بالنسبة لسلطة ترى في الخضوع والاستبداد أسلوبا للأمان والسلام والإسلام! بينما اعتبر أبو ذر حقيقة الأمان والسلام والإسلام في الدفاع عن حقوق الأمة. انطلاقا من فكرته عن أن العبادات إضافات إلى حقيقة الإيمان، وإن الإيمان حق وعدالة. من هنا إجابته على سؤال وجه إليه عن الدعاء قائلا: "يكفي من الدعاء مع البر ما يكفي الملح من الطعام".

كانت هموم أبي ذر الكبرى هموم الأرواح الكبيرة، ومن ثم هموم الكلّ الإسلامي للدولة الناشئة في ملكها وملكوتها وجبروتها، أي في كلّ عوالمها. مما جعله مهموما بالتفكر، بوصفها الحالة الطبيعية للمثقف الحقيقي. فعندما أراد رجل معرفة حقيقة أبي ذر من زوجته، أجابته: "كان النهار اجمع خاليا يتفكر". وأبرزت هذه العبارة ببساطتها الأعماق غير المتناهية في هموم أبي ذر الكبرى ومعاناته تجاه إشكاليات الفرد والجماعة والدولة والمبادئ. وهي هموم عبّر عنها بكلمات وجيزة عندما قال مرة، بأن النبي محمد أوصاه بوصايا بلورها بصيغة المخاطبة الذاتية قائلا: "أن أحب المساكين، وانظر إلى من هو تحتي، وألا انظر إلى من هو فوقي، وأن أقول الحق وإن كان مرا، وأن لا تأخذني في الله لومة لائم". وينبغي فهم هذه الوصايا على أنها وصايا المعرفة العملية التي تراكمت في مجرى معاناة إدراكه لحقيقة الإسلام بوصفه إسلاما لفكرة الحق والنضال من اجلها. إذ يتحمل المثقف مسؤوليتها المباشرة. من هنا عبارة الأنا الحية في التعبير عنها والالتزام بها، باعتبارها مسؤولية شكلت مضمون وباعث فلسفته الحياتية، التي عّبر عنها بصورة بليغة عندما خطب مرة في الكعبة قائلا: "يا أيها الناس! أنا جندب الغفاري! هلمّوا إلى الأخ الناصح الشفيق!". وبعد أن قدم نصائحه الأخلاقية والعملية صرخ بهم: "يا أيها الناس! قد قتلكم حرص لا تدركونه أبدا!". وكوّن هذا موقف صلب فلسفته الحياتية. فنسمعه مرة يقول عن الناس: "يولدون للموت، ويعمرون للخراب، ويحرصون على ما يفنى، ويتركون ما يبقى. ألا حبذا المكروهان الموت والفقر!". بل نراه يقول لأبي الدرداء عندما مر عليه وشاهده يعمل في بناء بيت لأهله: "لو مررت بك وأنت في عذرة اهلك كان أحب إليّ مما رأيتك فيه!". كما ينتقد المال قائلا: "في المال ثلاثة شركاء – القدر لا يستأمرك أن يذهب بخيرها أو شرها من هلاك أو

[1] اليعقوبي: التاريخ ص ٨٩-٩٠.

موت. والوارث ينتظر أن تضع رأسك ثم يستاقها، وأنت ذميم". وعندما شوهد وهو بالربذة في ظلة له سوداء وتحته امرأة له سحماء وهو جالس فقيل له:

- انك امرؤ ما يبقى لك ولد.
- الحمد لله الذي يأخذهم في دار الفناء ويدخرهم في دار البقاء.

وفي إحدى المرات قالوا له:

- يا أبا ذر لو اتخذت امرأة غير هذه؟
- أتزوج امرأة تضعني أحب إلي من امرأة ترفعني!

ولم تكن هذه الفلسفة هينة الوقع على الجميع. ففي مراحل التحولات العاصفة عادة ما يتحول المثقف الكبير إلى قوة طاردة للجميع، لأنه يسعى من اجل جمع لا يجمعه شيء غير الخلل والعيش فيه. لهذا أجاب مرة على قول رجل له:

- يا أبا ذر ما لك إذا جلست إلى قوم قاموا وتركوك؟
- أني أنهاهم عن الكنوز!

لقد كانت شخصية أبي ذر الغفاري متماسكة ومتكاملة بمعايير الإخلاص للحق والعدالة والنزعة الإنسانية. الأمر الذي جعل منه شخصية فريدة آنذاك في تجسيد حقائق المرجعية الأبدية للروح، بما في ذلك في موقفه من الموت. فقد كان موته دراما تعكس حجم الرذيلة السياسية للأموية وتحديا معنويا هائلا للروح الأخلاقي الذي يعي ما يقول، ويدرك ما يفعل، ويسعد بنهايته بوصفها بداية الأمل الدائم. ومن الممكن العثور على صورة هذه الخاتمة في الحادثة المروية عن زوجته. فقد بكت المرأة حالما رأت نهايته القريبة. وعندما سألها لماذا تبكي، أجابت:

- ابكي انه لا يد لي بتكفينك! وليس لي ثوب من ثيابي يسعك كفنا، وليس لك ثوب يسعك كفنا!
- لا تبكي! فإني سمعت رسول الله يقول لنفر أنا منهم "ليموتن منك رجل بفلاة من الأرض فتشهده عصابة من المؤمنين". وليس من أولئك النفر رجل إلا وقد مات في قرية أو جماعة من المسلمين. وأنا الذي أموت بفلاة. والله ما كذبت ولا كذبت فانظري الطريق!
- أنى وقد انقطع الحجاج؟!

وكانت تشتد إلى كثيب تقوم عليه تنظر ثم ترجع إليه وهكذا إلى أن ظهر من وراء الأفق نفر تخب بهم رواحلهم، فلوحت بثوبها فاقبلوا حتى وقفوا عليها مستفسرين:

- ما لك؟
- امرؤ من المسلمين تكفنونه يموت!
- من هو؟
- أبو ذر!

وهو طلب كان محكوما بطلب أبي ذر نفسه عن ألا يكون الكفن من "أمير أو عريف أو نقيب أو بريد"، لأنه "ليس احد من القوم إلا قارف بعض الرذيلة". ووافق على من تقدم بردائه الذي غزلته وحاكته أمه. ومهما يكن من شأن هذه القصة المثيرة، فإنها تقص علينا حقيقة واحدة، وهي أن إخلاص المثقف في التحدي هو الأسلوب الوحيد لصنع وهج الروح الباحث عن سلام فردي واجتماعي وروحي.

*****

سلمان الفارسي – مثقف الفروسية الروحية

لقد كانت الأبعاد الجديدة التي ادخلها سلمان الفارسي في فلك الثقافة الإسلامية الناشئة وشخصية المثقف، على قدر ما فيه من اندفاعه نموذجية في تجسيد "حقائق المرجعية الأبدية للروح" ومبادئها العملية في كل من الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع والدولة في الأقوال والأفعال والمواقف ومن ثم في الآثار والمآثر.

فقد تبلورت شخصيته في مجرى معاناة البحث عن الحقيقة[1]. بل يمكننا القول، بأن سلمان الفارسي كان اقرب إلى الشهاب الضائع قبل أن يرتطم بصخور الجزيرة العربية. وهو ارتطام صقل موقفه النهائي بوصفه اختبارا لما بعد الموت. وعادة ما يميز هذا الاختبار أولئك الذين تصبح مهمة البحث عن الأنا غاية الوجود الكبرى. فهو الشرط الضروري والفردي للمثقف الحقيقي، لأنه أسلوب البحث عن الحقيقة. وحالما يصبح البحث عن الحقيقة مصدر البحث عن الأنا، ويصبح البحث عن الأنا أسلوب البحث عن الحقيقة، حينذاك تتكامل الشخصية بوصفها تراكما طبيعيا ومتجانسا. عندها يجري بلوغ الذروة التي تصنع وهج الإبداع وإغراء التأويل اللاحق في مخيلة الأجيال وعقولها. غير أن بلوغ الذروة، الذي يجعل المرء محط الرحال وميدان الجدال ولغز الوجود وبيان العقل والضمير، ليس إلا الوجه الآخر لما فيه من محطات وميادين والغاز وبيان.

---

[1] يمكن الرجوع إلى بعض جوانب حياته عن لأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص١٨٥-٢٠٨.

وقد جسّد سلمان الفارسي هذه الحالة في محاولاته المضنية قبل اعتناق الإسلام. فقد كان إسلامه من حيث الجوهر إسلاما لفكرة الحق والحقيقة بوصفها تعطشا ذاتيا. من هنا قوله عن تاريخه الشخصي قبل اعتناقه الإسلام: "قد تداولني بضعة عشر من رب إلى رب". بعبارة أخرى، لقد مر سلمان الفارسي بأرباب وآلهة كثيرة ومتنوعة قبل أن يصل إلى يقينه الذاتي الخاص. وقدم بذلك إحدى الصور الجليلة عن أن معاناة المثقف الأصيل تقوم في البحث عن يقين من خلال الشك الدائم. فقد جرّب سلمان الفارسي مختلف الأديان والأشخاص. وتروي كتب التاريخ والسير عن سلوكه هذا صور متنوعة الإسناد لكنها تصب جميعا في البرهنة على أن الإسلام هو غايته النهائية. وقد تبدو هذه النتيجة سهلة بعبارة اللغة الهادئة في تعبيرها عن تاريخ منصرم، لكنه هدوء اقرب إلى ذاكرة دامية في الصور والمعاني. بمعنى تحرّقها بذاتها. وليس لها من صدى غير الندى المتراكم في دفئ التيار العارم على صفائح القلب الهائج، أو البرد القارص على واجهة الذاكرة وتأملها المثير في قضم الروح وتلوع الجسد. وهي الحالة التي جسّدها سلمان الفارسي في صيرورته وكينونته.

فقد كانت صيرورته مثالا لتكامل الروح المتسامي والحكمة العملية، وجد صورته ومعناه في سبيكة الوحدة الكونية للمثقف الإسلامي الجديد. فقد كانت أصوله الفارسية وتناسخها العربي بمعايير الرؤية الكونية للإسلام، السرّ القابع وراء جوهرية الظاهر والباطن في سلوكه الشخصي ومواقفه العملية وتحقيقه للقيم. وهو تناسخ فردي وروحي بقدر واحد، يتطابق من حيث الجوهر مع مضمون الفكرة الإسلامية الفعالة بمعايير الجماعة والأمة المتسامية. كما أنه السبب الذي جعله يصبح من "آل البيت". فعندما ظهرت مشكلة أصول الأفراد وبقي سلمان الفارسي بلا "أصل وفصل"، فإنه تحول بلحظة خاطفة إلى كيان فوق الجميع عندما قال محمد: "سلمان منا آل البيت". ويستمد هذا الكيان الجديد أصوله من شخصيته المتراكمة بمعاير الرؤية الكونية والبحث الشكاك من أجل بلوغ اليقين الروحي. كما انه كينونة جديدة لأنها تطابقت مع مضمون الفكرة الإسلامية الأولى عن التوحيد المجرد، أي الوحدة الجامعة للبشر بغض النظر عن الأصل والفصل وما شابه ذلك من مفاهيم وقيم جزئية وضيقة. ووجد ذلك تعبيره الخالص في الفكرة الإسلامية القائلة، بأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، بوصفها الفكرة الجوهرية في معنى الجماعة والأمة التي مّثل سلمان الفارسي صورتها.

جّسد سلمان الفارسي في صيرورته الفردية نموذج الوحدة الحية للقومي والعالمي، للتاريخي والمطلق كما نراه في بحثه الدءوب عن "رب" يعبده ويربيه. وقد جرى تتويج هذا البحث برؤية مثاله الواقعي في شخصية محمد. إذ وصل في نهاية المطاف إلى أن من يبحث عنه هو

الشخص الذي يدعوه قومه بالساحر والمجنون! ومهما يكن من أمر هذه الرواية، فإنها تشير في رمزيتها إلى الأبعاد الفعلية في شخصيته بوصفها صيرورة الخروج على المألوف ولكن بمعايير القيم الأخلاقية الرفيعة. فالمجدد الكبير هو على الدوام "مجنون" بنظر قومه. ومن ثم لم تكن رحلة البحث عن المجنون سوى رحلة البحث عن النفس لكي تصبح ذاتا. وتفترض هذه العملية على الدوما المرور بدهاليز الجنون الفعلي للأقوام والأمم المتبلدة بالتقليد والخنوع لأصنامها. وحالما أصبح سلمان الفارسي "من آل البيت"، فإنه يكون قد ارتقى بمعايير التاريخ الواقعي والروحي إلى مصاف الأنا المتكاملة بشروط إرادتها الذاتية. من هنا إجابة الإمام علي بن أبي طالب مرة عندما سألوه رأيه بسلمان الفارسي بعبارة: "من لكم بمثل لقمان الحكيم؟ ذاك امرؤ منا وإلينا أهل البيت. أدرك العلم الأول والعلم الآخر. وقرأ الكتاب الأول والآخر. بحر لا ينزف!". ولا تعني رمزية منّا وإلينا، وإدراك العلم الأزلي، والقراءة الأبدية، سوى الروافد المتكاملة في ذاته التي جعلت منه بحر لا ينفد، أي عالم هائل يحتوي على مكونات الوجود الحية. وعندما ننقل هذه الصورة البلاغية إلى عالم التاريخ الواقعي، فإن مضمونها الفعلي يقوم في أن تكامله الفردي بوصفه صيرورة الإرادة الخاصة في طلب الحق يساوي بحر الرغبة الأبدية في توحيد الظاهر والباطن. وهو توحيد يوّحد كل شيء بدأ من "رب الأرباب" وانتهاء بالمواقف من صغائر الأمور، لأنه لا صغيرة في الكون وكبيرة إلا ولها صورة ومعنى في العقل، وصدى وندى في الضمير. ووجدت هذه الفكرة صورتها وصداها في عبارته القائلة: "لكل امرئ جواني وبراني. فمن يصلح جوانيه يصلح الله برانيه. ومن يفسد جوانيه يفسد الله برانيه".

إن هذا التماسك الضروري بين الجواني والبراني، أو الباطن والظاهر ليس إلا الوحدة التي حكمت إحساسه وعقله في مواجهة الحياة وإشكالاتها. تماما بالقدر الذي شكلت معيار الحكم على النفس وسلوكها ومواقفها تجاه قضايا الروح والجسد. وليس مصادفة ألا يختلف سلوكه الجواني (الباطني) باختلاف موقعه الاجتماعي والسياسي. وذلك لما فيه من اعتدل ظاهري وباطني، بوصفه الأكثر استقرار في الدفاع عن فكرة الحق والعدالة والعيش بمعاييرها. فعندما شاهد "غلو" أبي الدرداء في الزهد والتقشف على نفسه نراه يقول له: "إن لربك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، ولجسدك عليك حقا! أعط كل ذي حق حقه، صم، وافطر، وقم، ونم، وائت أهلك". وضمن هذا السياق ينبغي فهم فكرته التي قالها مرة لحذيفة بن اليمان: "إن العلم كثير والعمر قصير. فخذ من العلم ما تحتاج إليه في أمر دينك ودع ما سواه فلا تعانه". ولا يعني ذلك الوقوف عند شيء، لأن كل تاريخه وكينونته حركة لا تتوقف ولا تتناهى عند حد باستثناء ما يمكن دعوته بحدود الحقيقة، أي العيش والعمل والتفكر بمعاييرها ومقاييسها. وهو

عين الاعتدال المتسامي الذي ميز سلوكه الفردي والاجتماعي. فعندما صلى أمامه احد الأشخاص أربع ركعات وهم في سفر، قال له:"ما لنا وللمربعة، إنما كان يكفينا نصف المربعة ونحن إلى الرخصة أحوج". وهي "رخصة" مبنية على فكرة الاعتدال بوصفها الصيغة الأكثر تجريدا وسموا لصيرورته الروحية والعقلية. لهذا نراه على سبيل المثال يحدد ماهية الإسلام بمقاييس الروح الأخلاقي وليس بعبارات العقائد الجاهزة. فعندما سألوه مرة عن معنى الإسلام أجاب:"إن الله إذا أراد بإنسان شرا أو هلكة نزع منه الحياء فلم تلقه إلا مقيتا ممقتا. فإذا كان مقيتا ممقتا نزعت منه الرحمة فلم تلقه إلا فظا غليظا. فإذا كان كذلك نزعت منه الأمانة فلم تلقه إلا خائنا مخونا. فإذا كان كذلك، نزعت ربقة الإسلام من عنقه فكان لعينا ملعونا". بعبارة أخرى، إن حقيقة الإسلام بالنسبة له هي سلسلة الأمانة والرحمة والحياء. أنها ثالوث كينونته التي جسدها في كل عمل ووظيفة أداها. فمن المعلوم عنه كونه كان يعمل بيديه. فإذا أصاب شيئا اشترى به لحما أو سمكا ثم يدعو المجذومين فيأكلون معه. وكان يقول دوما:"إني لأحب أن آكل من كدّ يدي". ووضع هذا السلوك في فكرة تقول، بأن"النفس إذا أحرزت رزقها اطمأنت". وهو اطمئنان كان يعني بالنسبة له العيش بمعايير الروح والسكون إلى ما فيه من نغمات هي عين الغناء الجميل للحياة والأبد. فقد شعر بالاستياء عندما قال له حذيفة:يا أبا عبد الله! ألا ابني لك بيتا؟ لكن حذيفة تدارك الأمر وقال بسرعة:

- رويدك! حتى أخبرك! إني ابني لك بيتا إذا اضطجعت فيه، رأسك من هذا الجانب ورجلاك من الجانب الآخر. وإذا قمت أصاب راسك!
- كأنك في نفسي!!

إن هذه الرغبة الصادقة في أن يكون بيته "قبرا" ليس إلا الوجه الآخر لسماء الروح غير المتناهية. فمن الناحية الواقعية تشير إلى أنه بلا بيت، ومن الناحية الرمزية تشير إلى أنه يمتلك العالم وما فيه دون رغبة بالملكية وشروطها المبتذلة. وليس مصادفة أن يتحول إلى "مرجعية المظلومين". فقد كان معروفا عنه مرجعيته بالنسبة لشكوى المظلومين. لهذا أجاب مرة عن سؤال:

- ما الظلمات يوم القيامة؟
- ظلم الناس بينهم في الدنيا!

تكشف هذه الإجابة عن مضمون الأبعاد الاجتماعية والسياسية في سلوكه الفردي عندما كان فردا عاديا أو أميرا (في المدائن). فقد كان معروفا عنه أن الهدية الوحيدة التي كان يقبلها ويطالب بها هي تحية السلام. كما كان معروفا عنه حلقه لرأسه. وعندما سألوه عن سبب ذلك أجاب:"إنما العيش عيش الآخرة"، بمعنى العيش بمعايير الروح المتسامي. فهي المعايير التي تصنع الاعتدال

الفردي والاجتماعي. وهذه بدورها ليست إلا مظهر الاعتدال الباطني، باعتباره اعتدالا من طراز خاص على قدر ما في تجارب الروح الفرداني من معاناة شخصية، وهموم باطنية، ورؤية للكون والوجود والمعنى. وقد جّسد هذه المكونات بصورة مثالية عندما كان أميرا للمسلمين في المدائن. فقد زهد في إمارته أكثر مما في حياته العادية. إذ كان يخطب الناس في عباءة يفترش بعضها ويلبس بعضها. وتروى عنه بهذا الصدد روايات عديدة وأحداث ووقائع كثيرة يمكن الاكتفاء بالقليل منها للدلالة والتدليل. منها على سبيل المثال خروج البعض لرؤيته عندما كان بالمدائن، وهو يومئذ على رأس عشرين ألفا من المقاتلين. فوجدوه على سرير يسفّ خوصا. فسلموا عليه وقال احدهم له: هذا ابن أخت لي جاء من البادية ويود السلام عليك. فأجاب وعليه السلام. وعندما قال له الزائر:"يزعم انه يحبك"! فأجابه سلمان:"أحبه الله"! وقال آخر يصفه -"رأيت سلمان في سرية هو أميرها على حمار وعليه سراويل والجند يقولون "جاء الأمير"! كما دخل احدهم عليه فرآه يعجن. فاستغرب متسائلا: ما هذا؟ فأجابه سلمان:"بعثنا الخادم في عمل فكرهنا أن نجمع عليه عملين!". في حين كان عطاؤه (راتبه) خمسة آلاف درهم فإذا خرج صرفه للآخرين، ويأكل من عمل يده. وكان شعاره العملي اليومي هو:"إني بكل مؤمن رفيق"!

لقد تمثل سلمان الفارسي "حقائق المرجعية الأبدية للروح" ومبادئها العملية في كل من الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع والدولة. وحققها في سلوكه الفردي بطريقة جعلت منه مثالا لتجسيد المقدّس في الأعمال والمواقف. بمعنى إنزال القيم المتسامية إلى مصاف التراب والمشي عليها لا سحقها. حينذاك يمكن التجرد عن كل شيء والتحرر من عبودية كل ما هو عرضة للزوال. ومن ثم الهدوء التام في عواصف الزمن، والمشي مع متطلبات الروح بلا ضجة ولا ضجيج. لهذا نراه يقول لزوجته قبيل وفاته:"افتحي هذه الأبواب يا بقيرة، فإن لي اليوم زوارا لا ادري من أي هذه الأبواب يدخلون عليّ". وهو على علية لها أربعة أبواب. ثم دعا بمسك وقال لها "انضحيه حول فراشي ثم انزلي فامكثي فسوف تطلعين فتريني على فراشي". وعندما عملت ما أراد ورجعت إليه، رأته نائما نومته الأبدية على فراشه! وعندما نظروا إلى ما في بيته فلم يروا إلا غطاء ومتاعا لا يساوي أكثر من عشرين درهما، بل قيل أربعة عشر درهما!

وهي صورة تعني بأنه فارق ضجيج الحياة ليبقى في هدوءها الخالد بوصفه تجانس الحق والحقيقة. ولا يعني ذلك بمعايير الثقافة الكبرى سوى إبداع أنموذج فردي لجعل المقدّس بطانة زهده المتسامي. ولا يمكن للمثقف الكبير بلوغ هذه الصورة ما لم يتصف بشكل من أشكالها. وليس مصادفة أن يرد على أبي الدرداء الذي كتب إليه يدعوه للقدوم إلى مدينة القدس من أجل

العيش فيها بوصفها أرضا مقدسة، بعبارته الشهيرة:"أن الأرض لا تقدس أحدا! وإنما يقدس الإنسان عمله!".

*****

عبد الله بن مسعود – مثقف القلب والإخلاص

لقد جسّد عبد الله بن مسعود، صورة وأنموجا رفيعا وجديدا لمبادئ الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع والدولة، أي لما أدعوه بحقائق المرجعية الأبدية للروح. وهو تجسيد تراكم في مجرى تطور الثقافة الناشئة، تماما بالقدر الذي ساهم في وضع أسسها. فقد مات ودفن بالمدينة عام اثنتين وثلاثين للهجرة عن عمر يناهز الثلاث والستين سنة. بمعنى اقتسامه بالمناصفة طور "الجاهلية" و"الإسلام". وفيه نعثر على هذه الوحدة المرنة والخشنة في الشخصية والمواقف، شأن كل مراحل الانتقال التاريخية الكبرى، أي المرنة في روحها وسلوكها تجاه الوجود، والخشنة تجاه النفس. وهي حالة تجعل المرء أقرب إلى تناقض الحياة الجوهري – قوة لا تقاوم للبقاء وفناء يلاحقها بلا كلل. ومنه تتصاعد أصوات يصعب حصرها، لأنها محصورة بين هذين المكونين المثيرين للإحساس والعقل والروح والجسد. وقد أفصح عبد الله بن مسعود عن هذه الأصوات في أقواله وأعماله، وفي تقييم الآخرين له. فقد دعوه "بصاحب الوساد والسواد والسواك والنعلين"، كما لو أنه التجسيد الحي لفناء الجسد والبقاء بمعايير الروح. ولا يخلو هذا التصوير خشن عن خشونته في الموقف من النفس. كما نراه في مظهره وهيئته الطبيعية الحياتية. فقد كان عبد الله بن مسعود نحيفا، قصيرا، شديد الأدمة، ضعيف السيقان، بحيث جعله محل استهزاء لمن حوله بسبب دقة ساقيه. ووجدت هذه الدقة تحديها المتسامي في دقة روحه، بحيث قال عنه النبي محمد مرة عندما سمعه يقرأ القرآن:"من سرّه أن يقرأ القرآن رطبا كما نزل فليقرأ قراءة ابن أم عبد"، أي قراءة عبد الله بن مسعود. وفيها يمكننا رؤية طبيعة علاقته بالكلمة ومضمونها. فقد كان صوته صوت الله الإنساني، النابع من رطوبة الروح في تعاملها مع حروف الوجد الإنساني. انه صوت القراءة الخالية من عوارض الأجرة والسخرة، لأنه يصدح من تلقائية الروح في تركيب أنغامها العذبة. بحيث جعلته حسب توصيف البعض "اقرب الصحابة إلى الله وسيلة". ولا يعني ذلك سوى فقدان الوسائل والوسائط. فالأقرب إلى المطلق هو الأكثر تحررا من الوسائط أيا كان شكلها ومحتواها. بحيث يتحول بذل الروح إلى الوسيلة الأكثر جوهرية في السلوك الظاهري والباطني للفرد. وقد يكون ذلك احد الأسباب التي جعلت عمر بن الخطاب يقول في إحدى رسائله لأهل الكوفة

عنه:"آثرته على نفسي!". ويفترض هذا التقديم إدراك خصوصيته. ولعل أهمها يقوم في بروز شخصية العالم أو الفقيه، أي المتعلم والمثقف المفكر. فعندما جاء رجل إلى عمر بن الخطاب وقال له:

- إني جئتك من عند رجل يمل المصحف عن ظهر قلب!
- ويحك! انظر ما تقول!؟
- ما جئتك إلا بالحق!
- من هو؟
- عبد الله بن مسعود.
- ما اعلم أحدا أحق بذلك منه![1]

وقد حقق مضمون هذا الحكم كلمات الإمام علي بن ابي طالب عندما أجاب على سؤال عنه بعبارة:"قرأ القرآن ثم وقف عنده. وكفى به!". ولا يعني ذلك سوى وحدة العلم والعمل الجوهرية المميزة لأصحاب الروح المعنوي الكبير. فقد كان القرآن آنذاك منهل المعرفة والعلم والحكم والمواقف بوصفه "كتاب" الرد الشامل على جاهلية الوثنية وتقاليدها القبلية الضيقة. ومن ثم لا تعني قراءة القرآن، والوقوف عنده سوى معرفته وفقهه والتمسك بما فيه من أحكام. إنه وقوف الحركة العميقة للروح حالما تصبح حلقة في صنع مرجعياته وحقائقه الأبدية. وقد جّسد عبد الله بن مسعود هذه الحالة في خلوته، ومظهره، وباطنه وسلوكه. فقد وصفه أخوه مرة قائلا:"إذا هدأت العيون قام فسمعت له دويا كدوي النحل!". إنها الحالة التي تميز القلوب الكبيرة وحركتها الأبدية، بوصفها الحركة الخفية للوجود ومبادئه الكبرى. وليس هناك صيغة فعلية لتجسيدها بالنسبة للمثقف غير وجد الوجود وحقائقه الكبرى بوصفها مبادئ وجوده الشخصي. الأمر الذي يجعل منه في الأغلب حزينا باكيا. فهو المظهر الذي يتمثل فعل الحياة والوجود بوصفه حركة دائبة، ودوي خافت وصامت، مثل أخدود الطبيعة والذاكرة. فقد قال عنه زيد بن وهب:"رأيت بعيني عبد الله بن مسعود له اثرين أسودين من البكاء". لقد شاهد زيد بن وهب بأم عينيه أخدود المعاناة العميق على وجنات عبد الله بن مسعود السوداء، كما لو أنه البركان الذي أحرق كل ما فيه من أجل أن يظهر للوجود حياة هي ذاتها محل استهجان ونكران، لأن الذي يبكي الوجود لا يرى غير دموعه. ومن خلالها يمكن رؤية قوس قزح الحقيقة، بوصفه ألوان الوجد الأخلاقي الرفيع. من هنا قول عبد الله بن مسعود عن نفسه مرة:"لو تعلمون

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص١٢٤.

ذنوبي ما وطئ عقبي اثنان، ولحثيتم التراب على رأسي!". أنها النظرة التي تعي أبعاد أية حركة في القلب والجسد والروح والنفس والبصيرة، لأن كل ما فيها عين ما فيه. وهي صفة المثقف الأصيل، التي جعلته مرة يقول:"لو سخرت من كلب لخشيت أن أكون كلبا!". ولا تتضمن هذه العبارة استخفافا بالكلاب، بقدر ما تعكس موقفه الوجداني من جدية التعامل مع ظواهر الوجود والحياة بالشكل الذي ينفي السخرية من أي شيء فيهما. كما نعثر فيها على موقفه المرن من الوجود، والخشن من النفس. لهذا رد على أسئلة عثمان بن عفان قبيل وفاته:

- ما تشتكي؟
- ذنوبي!
- ما تشتهي؟
- رحمة ربي!
- ألا آمر لك بطبيب؟
- الطبيب أمرضني!
- ألا آمر لك بعطاء؟
- لا حاجة لي فيه!

لقد سلك عبد الله بن مسعود حتى آخر رمق من حياته سلوك المثقف، الذي واجه الحياة بمعايير الروح وترك للسلطة مهمة التمتع المزيف بأشباح القدرة على العطاء. لقد أراد القول، بأن العطاء ليس أخذا. وأن مصدر البلاء – معاناة إنسانية عميقة تحرر المثقف من العوز والاحتياج لأي شيء غير ما فيه، بوصفها حركة الروح صوب كماله وتكامله بمعايير الحق والحقيقة. لقد أراد عثمان أن يعالجه بطبيب الجسد، بينما كان عبد الله بن مسعود يبحث عن خلاص الروح الدائم. وهو خلاص كان بالنسبة له مصدر الألم والآلام والأمراض!

وفي هذا تكمن مأثرته التاريخية. فقد جّسد في ذاته الملامح التي مثلّت بمعايير وذوق المرحلة ومضمون حركتها الثقافية، الصيغة المثلى للروح والجسد ووحدتهما الفاعلة بمعايير المبادئ والقيم المتسامية. ومن الممكن العثور على هذه الصيغة في عبارته التي تفوه بها مرة عن نفسه:"هناك رجل يودّ لو أنه مات ولم يبعث!!". كما نعثر عليها في العبارة التي رد بها على شخص تبجح في قوله:"ما أحب أن أكون من أصحاب اليمين، بل أحب أن أكون من المقربين!". إذ يعكس هذا الرد طبيعة ونوعية الاقتراب من المطلق، الذي يجعل الروح لهيبا لا ينطفئ، أي كل ما يصنع مقومات ومكونات الفردانية المتسامية بوصفها جوهر المثقف الكبير. وليس مصادفة أن يقول مرة:"لو وقفت بين الجنة والنار فقيل لي اختر نخيرك بين من أيهما تكون

أحب إليك أو تكون رمادا، لأحببت أن أكون رمادا!". وتعكس هذه الرؤية حالة ما أسميته بلهيب الروح الذي لا ينطفئ في موقفه من العرضي والعابر والجزئي. من هنا قوله:"لا يبلغ المرء حقيقة الإيمان حتى يحل بذروته. ولا يحل بذروته حتى يكون الفقر أحب إليه من الغنى، والتواضع أحب إليه من الشرف، وحتى يكون حامده وذامه عنده سواء". وهو "سواء" يعادل فكرة الاستواء فوق عروش الأشباح الزائلة أيا كان نوعها. ومن ثم توحيد النفس بالشكل الذي يجعلها قوة مستقلة في الظاهر الباطن. وليس مصادفة أن يقول مرة:"لا يقلدن أحكام دينه رجلا، فإن آمن آمن، وإن كفر كفر. فإن كنتم لابد مقتدين فاقتدوا بالميت"، انطلاقا من أن الميت لا يسحب المرء إلى فعل قد يكون عين الجريمة. ولا يعني ذلك في الواقع سوى محاولة تحرير النفس من أي إسار للأفراد أيا كان نوعه. وذلك لكي تكون حرية الاختيار محكومة بالإرادة المدركة لمسئوليتها الفردية تجاه كل شيء ووجود. وقد جسّد ابن مسعود هذه الحالة في مواقف وأقوال نموذجية من حيث قيمتها التاريخية والروحية والمعنوية والمعرفية، كما نراها على سبيل المثال في قوله عندما دخل بعض أصحابه عليه وعنده ثلاثة أبناء فجعلوا ينظرون إليهم. ففطن ابن مسعود وقال لهم:"كأنكم تغبطوني بهم"؟ ثم رفع رأسه إلى سقف بيته وقد عشعش فيه خطاف، ثم قال:"لأن أكون نفضت يدي من تراب قبورهم، أحب إليّ من أن يقع بيض هذا الخطاف فينكسر!". وفي مرة أخرى كان في بيته بين أولاده، إذ شقشق على رأسه عصفور ثم قذف أذى بطنه. فأزال الأذى بيده من على رأسه وقال:"لأن يموت آل عبد الله ثم اتبعهم أحب إليّ من أن يموت هذا العصفور!".

إن الارتقاء في محبة الوجود إلى الدرجة التي تجعل من مظاهر الحياة "الضعيفة" أحب إليه من كل شيء آخر، هو التعبير النموذجي عن سمو الروح والعقل والحكمة. مما حدد بالضرورة القيمة العملية للفردانية، باعتبارها وعيا والتزاما نظريا وعمليا. بحيث نراه يحددها مرة بعبارة:"لا يكون أحدكم إمعة!". وعندما سألوه ما معنى إمعة؟ أجاب:"يقول أنا مع الناس، إن اهتدوا اهتديت وإن ضلوا ضللت. ألا ليوطنن أحدكم نفسه على أن كفر الناس لا يكفر". بمعنى إلزام المرء معنى التفرد الحر في مواجهة الأغلبية في حال تعارضها مع الحق والحقيقة.

إن تذليل المعية هو أسلوب البحث والتدليل على الأنا الحرة والفردانية الواعية. ومن وحدتهما تبنى معالم الشخصية المتماسكة للمثقف بوصفه روحا. حينذاك تصبح مهمة الثقافة والمثقف تجسيد وتحقيق وحدة العلم والعمل، بوصفها ميدان ومحك الفردانية المتسامية. فالفردانية المتسامية التزام وجداني وعقلي، ومادي وروحي تجاه أدق الأمور وأصغرها، وأكبرها وأعظمها. وذلك لأنها روح. من هنا قوله:"ليس العلم بكثرة الرواية، ولكن العلم الخشية".

بعبارة أخرى، إن المعرفة تفترض بالضرورة الارتقاء إلى مستواها بوصفها حقا وحقيقة. وهي الفكرة التي جعل منها شعارا عندما قال:"تعلموا العلم، فإذا علمتم فاعملوا"، و"ويل لمن لا يعلم، وويل لمن يعلم ثم لا يعمل". فالعلم التزام، والعمل التزام، وكل منهما يكمل الآخر بوصفهما جوهر الإنسان الحقيقي، ومحك الالتزام الأخلاقي. من هنا فكرته القائلة، بأن فعل الخطيئة دليل على انعدام العلم أو نسيانه التام. وكلاهما من معدن واحد. ومن ثم فإن الهمّ الأبدي للمثقف يقوم في المثول الدائم أمام السؤال:ماذا عملت فيما علمت؟ وهو مثول يجعل من مواقفه تعبيرا عن مستوى تكامله بمعايير الحق والحقيقة وتجسيدا لها، كما مثلّه بمعايير وثقافة المرحلة. ففي موقفه من العبادات نراه يتعدى الصيغة الشكلية لمضمونها من خلال إرجاعها إلى حقيقة الروح. ففي معرض مقارنته حالة المسلمين الأوائل والأواخر نراه يقول:"انتم أكثر صياما وصلاة واجتهادا من أصحاب الرسول! لكنهم كانوا خيرا منكم! لأنهم كانوا يزهدون بالدنيا". وأن يقول أيضا:"إذا كان أحدكم صائما فليترّحل، وإذا تصدّق بيمينه فليخّفها بشماله، وإذا صلى صلاة أو صلى تطوعا فليصّلها في داخله". **وتستمد** هذه العبادات معناها من إدراك المعنى الأولي (التاريخي) في فكرة العبادات بوصفها علاقة متسامية بمعايير الثقافة التاريخية. وفي الحالة المعنية كانت هذه العبادات الوجه التاريخي الثقافي للفكرة الإسلامية الأولى، بوصفها إسلاما "لوجه الله"، أي للمعنى الروحي القائم وراء انعطافات الجسد والتواءه في مجاري الليل والنهار. من هنا إعلاء ابن مسعود لشأن المعنى وقيمته في العبادات، كما في قوله:"إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، بل نور السموات والأرض من نور وجهه".

وقد طبّق هذه المواقف على فهمه لحقيقة القرآن بوصفه "كتاب" المسلمين المقروء، والمسموع، والمحفوظ، والفاعل في العقل والضمير. لاسيما وأنه اعتبر نفسه أحد حملته الأوائل. فإليه تنسب العبارة القائلة، بأنه أخذ "من فم رسول الله سبعين سورة، وأن زيد بن ثابت لصبي من الصبيان"[1]. وهي مقارنة لها معناها الفردي والوثائقي. لكن معناها بالنسبة لموقفه الشخصي، بوصفه مثقف الرعيل الروحي الأول للثقافة الإسلامية، يقوم في تحويله "الكتاب" إلى مصدر الإلهام الشخصي والعملي تجاه ما هو حوله. بمعنى انتزاع النفس والعقل من براثن الأحكام الجاهزة للنزعة القبيلة وهوس الأهواء المستحكمة بالمصالح العابرة والجزئية. ومن ثم لم يعن اهتمامه بالقرآن سوى اهتمامه بمصدر الثقافة الناشئة وأثره الضروري بالنسبة لتقويم الأحكام والمواقف والقيم، بوصفه مصدرا "متسامين" بمثابة ملك الجميع وملاكهم. من هنا

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١،ص١٢٥.

قوله:"إن هذا القرآن مأدبة الله. فمن استطاع أن يتعلم منه شيئا فليفعل". وبما أن القلوب أوعية، لهذا طالب بإشغالها في تأمل ما فيه، كما في قوله:"إنما القلوب أوعية فاشغلوها بالقرآن ولا تشغلوها بغيره". ولم يعن ذلك حصر ومحاصرة القلوب بالقرآن، بقدر ما تعني إدراك مأثرته التاريخية والروحية بالنسبة للتجرّد من ثقل "الجاهلية" وتقاليدها المرّكزة في ثنائية المدح والهجاء، بوصفها الصيغة الأوسع انتشارا للنفس الغضبية. في حين أن مهمة المثقف تقوم في تأسيس منظومة النفس العاقلة ورفعها إلى مصاف الروح الثقافي. ووضع عبد الله بن مسعود هذا الإدراك في حكمة نظرية وعملية تقول:"ينبغي لحامل القرآن أن يعرف بليله إذا الناس نائمون، وبنهاره إذا الناس يفطرون، وبحزنه إذا الناس يفرحون، وببكائه إذا الناس يضحكون، وبصمته إذا الناس يخلطون، وبخشوعه إذا الناس يختالون". بمعنى تفرّده بين الجميع. فالمثقف الكبير روح. والروح فردانية وتفرّد. ولا يمكن بلوغ هذه الحالة دون تنقية القلب والركون به إلى شاطئ الذات العابرة لكل أمواج الحياة الضحلة. وفي هذا يكمن مضمون الفكرة التي ينبغي فهمها من عباراته التي تذم الحياة وتبجل الموت، مثل قوله:"ذهب صفو الدنيا وبقي كدرها. فالموت اليوم تحفة لكل مسلم"، أو قوله:"ألا حبذا المكروهان، الموت والفقر! وما أبالي بأيهما ابتليت!".

إن بلوغ عبد الله بن مسعود هذه الحالة مؤشر على نوعية الانتقال الهائل في الروح الثقافي الإسلامي الذي أسس له الرعيل الأول بهذا الصدد. بمعنى تأسيسه لحقيقة المثقف وكيفية تحقيقه لما أسميته بحقائق المرجعية الأبدية للروح. إذ يمكننا العثور عليه في جميع مواقفه الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. بحيث نراه يجد في "سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وحرمة ماله كحرمة دمه". وأن يعتبر "من يعف يعف الله عنه، ومن يكظم الغيظ يأجره الله، ومن يغفر يغفر الله له"، انطلاقا من فكرته عن أن "خير الأمور عواقبها". ولا عواقب غير ما فيها. من هنا محاولته تأسيس، شأن كل الرعيل الأول للمثقفين المسلمين، فكرة البقاء للأمثل والأكمل والأجمل، أي للروح الثقافي، كما في فكرته عن أن "ما قلّ وكفى خير مما كثر وألهى"، وأن "خير الغنى غنى النفس، وخير الزاد التقوى، وخير ما ألقى في القلب اليقين". واتخذت هذه الأفكار الأخلاقية صيغتها الاجتماعية الجلية بوصفها دفاعا عن الحق والعدالة والمستضعفين حالما جرى نقلها إلى واقع الحياة المباشرة. كما نراها على سبيل المثال في قوله:"شر المكاسب كسب الربا"، و"شر المآكل مال اليتيم"، أو أن يوصي بوصية واحدة قبل موته وهي أن لا يجري تزويج أي من نسائه دون موافقتهن. وهي فكرة جليلة المحتوى من حيث نوازعها وحوافزها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. بمعنى مطالبته بحرية الاختيار للمرأة في اختيار من تريده زوجا أو رفيقا للحياة.

وحالما يجري دفع هذه المواقف إلى نهايتها، فإنها تتحول بالضرورة إلى مواقف سياسية. فالدفاع عن الحق يفترض السير معه حتى النهاية. ونهايته المأساوية الكبرى لا تتعدى الموت. ويمكننا العثور على هذه الفكرة في عبارته القائلة:"أشرف الموت قتل الشهداء". إذ تحتوي هذه العبارة في أعمق أعماقها وإيحائها الباطني على إمكانية الانتفاض والمواجهة ضد مختلف مظاهر الرذيلة. كما أنها مواجهة لا تتقيد بالضرورة بشكل ما معين. وقد جسّدها عبد الله بن مسعود بما اسماه بالصبر على البلاء، بوصفها الصيغة الأخلاقية الرفيعة للمثقف الروحي. من هنا قوله:"من يعرف البلاء يصبر عليه، ومن لا يعرفه ينكر". وحددت هذه المعرفة بدورها وتحددت بمفهوم القلب، الذي ادخله عبد الله بن مسعود إلى ميدان الرؤية الثقافية الإسلامية الأولى بحيث جعل منه عالم المعرفة والشخصية والإخلاص. ومن هنا فكرته عما اسماه بحبس اللسان. وليس المقصود بذلك التوقف عن الكلام والدعوة للانزواء عن مواجهة ما ينبغي قوله، بقدر ما تعني تربيته بالشكل الذي يكون ناطقا بما يمليه القلب. لهذا نراه يقول:"ما على ظهر الأرض شيء أحوج إلى طول سجن من لسان!". لكنه يشدد في الوقت نفسه على "أن للقلوب شهوة وإقبالا. وإن للقلوب فترة وإدبارا. فاغتنموها عند شهوتها وإقبالها، ودعوها عند فترتها وإدبارها". وهي دعوة صريحة للعمل بما يمليه القلب. غير أن القلب بالنسبة لابن مسعود يتطابق مع فكرة القلب الصادق، أي الممتلئ بقواعد الإخلاص. من هنا قوله:"إياكم وحزائز القلوب، وما حزّ في قلبك من شيء فدعه". ذلك يعني أن قواعد الإخلاص على قدر قواعد تهذيب الإرادة وتربيتها. والقلب الصادق إرادة صادقة وفاعلة بمعايير ومقاييس الإخلاص للحق والحقيقة. من هنا قوله:"وأيم الله! لو مرضت قلوبكم وصحت أجسامكم لكنتم أهون على الله من الجعلان". ووضع هذه المقدمة في موقفه المتمثل لحقائق المرجعية الأبدية للروح عندما قال:"من استطاع منكم أن يجعل كنزه حيث لا يأكله السوس ولا تناله السرّاق فليفعل، فإن قلب الرجل مع كنزه". وهي الذروة التي أصبحت منطلقا للعمل والموقف من وحدة الظاهر والباطن، وبلوغ ذروتها في كينونة روحية قادرة على المواجهة الدائمة والبقاء في ذاكرة الثقافة ومنظومتها الحية. لهذا عقّب على ما من قال أمامه مرة:"هلك من لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر"، بعبارة "بل هلك من لم يعرف قلبه المعروف، وينكر قلبه المنكر". وهي الذروة الحية للفكرة الحية، لأن مقدمتها وغايتها واحدة ألا وهي العمل بمعايير الحق والإخلاص له.

*****

لقد حقق أبو الدرداء في أقواله وأعماله ومواقفه وآثاره وتأثيره حقائق "المرجعية الأبدية للروح" بطريقة أقرب ما تكون إلى هدوء العقل حالما يترقي إلى مصاف الحكمة[1]. فالمثقف الحقيقي حكيم بطبع ثقافته الحقيقية. لكن نوعيتها ومظاهر توهجها غاية في التنوع بسبب ارتباطها بفردانية المثقف. فالمثقف عاقل وعقله وقّاد يحترق. وللاحتراق أشكال. فالبرد القارص حارق شأن النار. وقد مّثل أبو الدرداء هذه النوع من مثقفي الصعود الأول للفكر، الذي ينزع في أقواله وأفعاله وتأملاته صوب إظهار المواقف الفردية بوصفها معاناة مخلصة للحق والحقيقة. بمعنى إننا نعثر فيه على استظهار خاص للفردانية المتسامية، وتحقيق لها في وحدة العلم والعمل، وتجسيد لهما في نوعية وكمية معاناته للهموم الكبرى والصغرى.

ووجدت هذه المعاناة تعبيرها في ظاهرة "التفكر" و"الاعتبار"، أي في ظاهرة التأمل الدائم والمقارنة. ولم تكن هذه الصفة خفية حتى على زوجته التي لم تكن قضايا التأمل والمعرفة من شأنها الخاص. فعندما سألوها بعد موته:

- ما كان أفضل عمل أبي الدرداء؟
- التفكر والاعتبار!

وعندما يتحول التفكر والاعتبار إلى أفضل أعمال المرء، فإن ذلك يعني غوصه الدائم في الأعماق والباطن، أي السير صوب معالم الروح الأخلاقي. وتنفي هذه المعالم بالضرورة الخضوع لمزاج الجسد، وتحرره من عبودية الأشياء العابرة. وهي صفة عادة ما يحسمها الطريق الفردي للمثقفين كل على مقدار ما فيه من جرأة في مواجهة عقبات الحياة وفرصها "الضائعة". وقد حسمها أبو الدرداء من خلال اختيار "العبادة" قدره الشخصي. فقد قال مرة عن نفسه:"بعث محمد وأنا تاجر، فأردت أن تجتمع لي العبادة والتجارة، فلم يجتمعا. فرفضت التجارة وأقبلت على العبادة". ولا يعني الإقبال على العبادة من الناحية التاريخية والروحية والسلوكية والشخصية سوى الخروج على تقاليد "قريش" التجارية. ومن ثم السير في اتجاه الفكرة المحمدية الأولى، بوصفها السبيكة الحية للإخلاص والإحسان. من هنا قول أبو الدرداء:"مثقال ذرة من برّ صاحب تقوى ويقين، أعظم وأفضل وأرجح من أمثال الجبال من عبادة المغترّين". ذلك يعني أن حقيقة العبادة بالنسبة له ليست فعلا ظاهريا، لأنها لا تتعدى في هذه الحالة أكثر من أن تكون

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٢٠٨ – ٢٢٨.

مجرد غرور في الرؤية والفعل. وكلاهما لا يعادلان ذرة من فعل الخير. وبالتالي، فأن حقيقة العبادة بالنسبة له هي حقيقة الخير. وكلاهما من جنس الروح الأخلاقي، الذي يفترض مواجهة حقيقة الأشياء بمعايير المطلق. من هنا قوله في العبادة: "اعبدوا الله كأنكم ترونه. وعدّوا أنفسكم من الموتى. واعلموا أن قليلا يغنيكم خير من كثير يلهيكم. واعلموا أن البرّ لا يبلى وأن الإثم لا ينسى".

ليس في هذه الأفكار لا جديدا بالنسبة للرؤية الإسلامية الأولى نفسها، لكنها جديدة من حيث تحولها إلى شعار الممارسة الفردية المحكومة "بالتفكر والاعتبار". بمعنى تمرير المواقف عبر ممر التأمل والمقارنة بقيم الروح الأخلاقي. ومن ثم وضع السلوك الفردي أمام محاكمة العقل والضمير. من هنا قوله: "اذكر الله في السراء يذكرك في الضراء. وإذا أشرفت على شيء من الدنيا فانظر إلى ما يصير". وما يصير هو المستقبل. بمعنى تأمل الفعل الحالي بمعايير المستقبل. بحيث يجعل من معاناة المثقف فعلا لا توقف فيه لغير التفكر والاعتبار أو الانتباه الدائم، كما جسّدها أبو الدرداء في مواقفه العملية من النفس. فنراه مرة يقول: "أحب أن أكون من الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله"، وأن "من لم يعرف نعمة الله عليه إلا في مطعمه ومشربه، فقد قل عمله وحضر عذابه. ومن لم يكن غنيا عن الدنيا فلا دنيا له".

إن هذا التحول العاصف في الموقف من الدنيا، هو عين الارتقاء بها إلى مصاف العليا. بمعنى تحويل "دنيا" المرء إلى قاعدة السمو الأخلاقي من خلال نفي مكونات الخضوع فيها ولها. ووضع هذه الفكرة العميقة في عبارته القائلة: "من لم يكن غنيا عن الدنيا فلا دنيا له". بمعنى أن عدم تكامل المرء بقيم السمو الأخلاقي تجعل من حياته جحيما. إنه عيش بلا حياة. وهو خلل لا يحلّه غير "العلم"، باعتباره الخير الأكبر والدائم. من هنا قوله: "ليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكن الخير أن يعظم حلمك ويكثر علمك". وسجل موقفه هذا في سجال خطابي واجه به أهل دمشق عندما صرخ بهم قائلا: "ما لي أرى علماءكم يذهبون وجهالكم لا يتعلمون؟ فإن معلم الخير والمتعلم في الأجر سواء، ولا خير في سائر الناس بعدهما!". ووضع موقفه هذا في تقسيمه للناس. إذ نراه يقسمهم إلى ثلاث طبقات "عالم ومتعلم وهمج لا خير فيه". وهو موقف "علمي"، بمعنى تجريده حيثيات الوجود الإنساني عبر إرجاعها إلى صفة العلم. وهي فكرة المثقف العميق، التي تتلاشى فيها نفسية وذهنية الانتماء الديني والمذهبي والإيماني، رغم بقاءهما بوصفهما عناصر ذائبة في الرؤية "العلمية".

وحالما تستحوذ الرؤية "العلمية" على نفسية وذهنية المثقف، فإنها تجعل منه مصفاة المواقف من العلم والعلماء والقيم. لهذا نراه مرة يقول:"اللّهم إني أعوذ بك أن تلعنني قلوب العلماء". وعندما سألوه "كيف تلعنك قلوبهم؟"، أجاب:"تكرهني"! وهي كراهية تتجمع بالضرورة في مجرى المواجهة التي يواجه بها المثقف الزيف "العلمي" والأخلاقي "للعلماء" الذين يسكتون أو يتغاضون أو يؤيدون بصورة مستترة أو علنية انتهاك السلطة لحقوق وكرامة الأفراد والجماعات والأمة. وهي مواجهة عادة ما تضع المثقف أمام خيار "اللعنة".

فاللعنة الأبدية صفة المثقف الحقيقي! أنها تلازمه شأن ملازمة الزيف لأنصاف المتعلمين والمأجورين. الأمر الذي يجعل منه ميدانا لتجريب وحدة العلم والعمل بوصفها المرجعية الجوهرية للثقافة. من هنا بروز فكرة العمل واختراقها للعقل والضمير واندفاعها إلى واجهة الاختبار الفعلي في حياة أبي الدرداء. وقد تراكم هذا الاختبار في مجرى حياته الشخصية، وتجاربه الفردية، ومعاناته، وتفكره بالكبائر والصغائر، أي كل ما بلور آراءه ومواقفه بحيث جعلها اقرب ما تكون إلى الحكمة النظرية، التي عممها في الفكرة القائلة، بان الأمة في خير مازالت تحب خيارها ومعرفتها للحق.

إن ارتقاء فكرة الخير في نخبها، والحق في الجمهور، تحتوي على مؤشرات جوهرية على ارتقاء الأمة وأفرادها. بحيث يجعلها أبو الدرداء مرجعية للمثقف والثقافة. ولا يخفى ما فيها من استبطان عميق لعلاقة المثقف بالسلطة. فالخواص الأخيار والعامة المدركة لمعنى الحق هي ضمانة الخير الدائم. من هنا قوله:"ما تزالون في خير ما أحببتم خياركم. وما قيل فيكم بالحق فعرفتموه. فإن عارف الحق كعامله". واحتوت هذه المقدمة في أعماقها على تلازم العلم والعمل. فأبو الدرداء يعلم، بأن العلم ليس عملا بالضرورة، كما يعرف أيضا أن حقيقة العلم تفترض بالضرورة العمل به. ومن ثم فإن،"عارف الحق كعامله". إذ لا يمكن للمعرفة بلوغ الحق في الحق دون العمل به.

ووضع هذه المقدمة في مواقفه الأخلاقية الصارمة القائلة:"إن من شر الناس عند الله عالما لا ينتفع بعلمه". بمعنى معارضته لأن يكون العلم نزهة ونزوة لا علاقة لها بقضايا الخير والحق. فالعلم ضرورة، وواجب، وفريضة، والتزام بما فيه. من هنا قوله:"ويل لمن لا يعلم ولو شاء الله لعلمه، وويل لمن يعلم ولا يعمل!". وكرر الفقرة الأخيرة سبع مرات! وليس هذا التكرار سوى تكرير التشدد الباطني عن جوهرية العمل. فالمثقف الحقيقي عمل! لأنه يجسد ويحقق في مظهره ومظاهره الحقيقة. إذ للحقيقة مظاهرها في الأفراد. وبما أن المثقف فردانية

أصيلة، من هنا أصالة فردانية الحقيقة بوصفها فكرة وموقفا. من هنا قوله:"لا يكون تقيا حتى يكون عالما، ولن يكون بالعلم جميلا حتى يكون به عاملا". بمعنى أن التقية والورع والقيم المتسامية الأخرى التي بلورت الثقافة الإسلامية الأولية معالم ومظاهر وجودها التاريخي، لا يمكن بلوغها دون العلم والعمل بها.

لقد أراد أبو الدرداء القول، بأن التقية والورع يقومان في المعرفة وليس في حركة الجسد. من هنا جوهرية المعرفة والعمل بها، بوصفها الحالة التي لا يمكن التضييق عليها بمظهر وصيغة، بسبب ارتباطها العميق بتنوع المواقف والعمل. فتنوع المواقف حياة، والعمل هو أسلوب وجدها. انطلاقا من أن المثقف وجدان، يبدأ بالعرفان وينتهي بالنكران. بمعنى الابتداء بمعرفة النفس والانتهاء بنكرانها بوصفه أسلوب تنقيتها وترقيتها بمدارج الحق والحقيقة. من هنا قوله:"إنك لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها. وإنك لا تفقه كل الفقه حتى تمقت الناس في جنب الله، ثم ترجع إلى نفسك فتكون أشد مقتا منك للناس". فهي الذروة التي ينبغي للمثقف أن يقطعها في مساره الشخصي من أجل الرجوع إلى قاع الدنيا. وهو مسار تختبر فيه النفس العاقلة نفسها من أجل بلوغ اطمئنانها الذاتي، الهادف إلى وزن النفس والعقل والوجدان والضمير بأوزان الحق. بحيث يصبح كل ما فيه رفقا ورقة وحبا للوجود وما فيه. من هنا قوله:"من فقه الرجل رفقه في معيشته"، و"من فقه الرجل ممشاه ومدخله ومخرجه ومجلسه مع أهل العلم". بمعنى تجليه في كل فعل ظاهري وباطني. وهو تجل يعكس "الخوف الذاتي" العميق للمثقف المحكوم بقوة الحقيقة واختبارها الدائم لما فيه، باعتبارها الذروة التي تجعله يقف أمام "هلوسة" الاختيار التاريخي له بوصفه روحا، والاختبار الروحي له بوصفه تاريخا. وما بينهما لا شيء سوى مواقفه وإعادة صقلها الدائم كما لو أنها بريق "اللعنة الأبدية" لمهمته الخاصة. وهي مهمة أقرب ما تكون إلى مهمة منّسق الجمال في عبث الوجود. كما لو أنها الحالة تجعل من الحياة والمواقف لعبة صغيرة أمام منازلة الأبد. وذلك لأن السرّ الدفين الذي يكتشفه المثقف في مجرى معاناة الحقيقة يقوم في اقترابه أكثر فأكثر من فكرة الأبد بوصفها مصيره الشخصي. وقد توصل أبو الدرداء إلى هذه النهاية عندما قال مرة:"إن أخوف ما أخاف منه إذا وقفت على الحساب أن يقال لي: قد علمت! فما عملت فيما علمت؟". والجواب هو الحيرة في المعنى، والبقاء في مواجهة مظاهر الحياة والوجود. لكنها حيرة معنوية نعثر عليها في شخصية أبي الدرداء ومواقفه. فعندما كانت الناس ترى جنازة تعزّي أو تترحم، بينما كان هو يقول:"كفى بالموت واعظا". من هنا قوله:"من أكثر ذكر الموت قلّ فرحه وقلّ حسده". وعندما فتحت قبرص وجرى التفريق بين

أهلها، بحيث أخذ بعضهم يبكي إلى بعض، نرى أبو الدرداء يبكي من بين المسلمين وحيدا. وعندما قالوا له:

- يا أبا الدرداء! ما يبكيك في يوم اعزّ الله فيه الإسلام وأهله؟
- ويحك! ما أهون الخلق على الله إذا هم تركوا أمره! بينا هي أمة قاهرة ظاهرة لهم الملك تركوا أمر الله فصاروا إلى ما ترى!

وقد كانت بواعث هذا الاختلاف تكمن في فكرة الثقافة النموذجية الجديدة التي أخذت تتراكم من وحي المعاناة الروحية المتسامية في مجرى الصراع العنيف لصيرورة الدولة. من هنا قوله:"ثلاث أحبهن ويكرههن الناس:الفقر والمرض والموت. أحب الفقر تواضعا، والمرض تكفيرا لخطيئتي، والموت اشتياقا لربي". بمعنى دفع فكرة المواجهة والتحدي إلى أقصى أطرافها بوصفها المهمة الذاتية للمثقف الحقيقي في قلب الأمور المعتادة رأسا على عقب، بحيث تجعل من مواقفه خروجا على المألوف وشذوذا عن المعتاد. ويعكس هذا الانقلاب في المفاهيم والقيم سمو الشخصية المثقفة واندفاعها صوب معالم النفس المتحررة من العبودية للخراب الزاهي بطلاء الجهل والأثرة والأهواء. من هنا نراه مرة يخاطب أهل دمشق قائلا: "يا معشر دمشق! ألا تستحون؟ تجمعون ما لا تأكلون، وتبنون ما لا تسكنون، وتأملون ما لا تبلغون!". بينما نراه في حالة أخرى يقول، بعدما شاهد بعض الناس يبني بيتا جديدا:"تجددون الدنيا والله يريد خرابها!". بل ونسمعه مرة يجاهر بالقول:"من يشتري مني تركة آل عاد (وثمود) بدرهمين؟". لقد أراد القول، بأن التاريخ الحقيقي ليس ذاكرة منسية قوامها الدليل على قوة غاشمة، بل قوة الحقيقة وتمثل ما فيها من صدق وإخلاص وإحسان. ووضع هذه الفكرة في عبارة تقول:"ما هلكت أمة إلا بإتباعها هواها وتزكيتها أنفسها". لهذا جعل من تحقيق الخير ونكران الشر مهما كان حجمهما فضيلة كبرى. كما في قوله:"لا تحقرّن شيئا من الشر أن تتقيه ولا شيئا من الخير أن تفعله". وأكمل فكرته هذه بما يمكن دعوته بمنظومة العفو المتسامي، التي تجعل من الرحمة والرأفة والرفق بالجميع مضمون الحق والحقيقة، بوصفها النتيجة التي عادة ما تتوصل إليها الثقافة الكبرى والمثقف الأصيل. من هنا نراه مرة يقول:"معاتبة الأخ خير لك من فقده". وعندما مر على رجل قد أصاب ذنبا فكانوا يسبونه، قال:

- أرأيتم لو وجدتموه في قليب ألم تكونوا مستخرجيه؟
- نعم!
- فلا تسبوا أخاكم واحمدوا الله الذي عافاكم!
- أفلا تبغضه؟

- إنما أبغض عمله، فإذا تركه فهو أخي.

إنه موقف المثقف الذي يجعل من الإنسان قيمة بذاته. كما نعثر فيه على ربط الموقف بالعمل. من هنا قوله مرة لسلمان الفارسي:"يا أخي لا تغترن بصحابة رسول الله، فإنا قد عشنا بعده دهرا، والله اعلم بالذي أصبنا به". بمعنى ضرورة تحمل المسئولية بصورة فردية لأن المثقف فرد وفردانية. لهذا أجاب مرة على من قال له:

- يا أبا الدرداء ادع الله لنا!
- لا أحسن السباحة وأخاف الغرق!

بحيث جعله هذا الخوف يرفض طلب يزيد بن معاوية ابنته الدرداء، بينما نراه يزوجها لأحد ضعفاء المسلمين. وعندما استفسر الناس منه أجاب:"إني نظرت إلى الدرداء، ما ظنكم إذا قامت على رأسها الخصيان؟ ونظرت في بيوت يلتمع فيها بصرها، أين دينها منها يومئذ؟". وجسّد هذه الممارسة في حياته الشخصية على كافة الأصعدة. بمعنى توحيد العقل والقلب واللسان والأفعال الظاهرة والباطنة في كل واحد، ألا وهو الإخلاص للنفس في ثباتها. لهذا نراه يقول:"اللّٰهم توفني مع الأبرار ولا تبقني مع الأشرار". وأن يعتبر اللسان أحب جزء من الإنسان إلى الله. وأن أكثر ما يخشاه على الناس هو "زلة العالم وجدال منافق". وأن يضع ذلك في جدول وجوده اليومي قوله:"اللّٰهم إني أعوذ بك من تفرقة القلب". وعندما سألوه مرة:

- وما تفرقة القلب؟
- أن يوضع لي في كل واد مال!

ولا يعني بقاء القلب موحدا بعيدا عن التفرقة سوى الحفاظ على وحدة الإرادة وشكيمتها بوصفها استقامة أبدية شأن الجمال والجلال. لكنها تبقى استقامة متعرجة شأن كل حياة المثقفين الكبار، لكنها محكومة بعدالة الفكرة واليقين بقدرتها على إصلاح كل اعوجاج بمعايير الحق والحقيقة. وقد تمسك بها أبو الدرداء حتى آخر أنفاسه. فعندما دخل عليه رسول الأمير وهو على فراش من صوف وعليه كسوة صوف وقد عرق. وخاطبه:

- لو شئت لكسيت فراشك بورق وكساء مما يبعث به أمير المؤمنين.
- إن لنا دارا، وإنا لنظعنن إليها ولها نعمل!

وإذا كانت الفكرة الإسلامية والثقافة اللاحقة قد جللت هذه الدار بعبارة "الدار الأبدية"، فإنها كانت تستجيب لحقيقة الروح الثقافي حالما يتمخض في الأقوال والأفعال الصادقة عن إدراك وتحقيق فردي لحقائق "المرجعية الأبدية للروح".

الفصل الثاني

أئمة الاجتهاد العقلي والجهاد الروحي

لكل مرحلة ثقافتها ومثقفيها. ومن ثم اجتهادهما ومعاناتهما الخاصة. إذ لا سهولة ونعومة في مجراهما. وذلك لأن الثقافة الحقيقية معاناة أبدية أولها يقين ونهايتها يقين، وما بينهما شك دائم! وهي المفارقة التي تحاصر وجود المثقف بمعايير التاريخ وتحرره بمعايير المطلق. وتجعل منه في نهاية المطاف ميدان اختيار المواقف واختبارها في الروح والجسد. ومن ثم تحويل النفس وما فيها إلى معترك أقرب ما يكون إلى الابتلاء والتمرغ بدهاليزه الخفية، والبحث فيها عن سرّ الوجود والقدر. ومهما تكن الحالة النفسية والأخلاقية للمثقف في مواجهة إشكاليات وجوده التاريخي وموقفه من المطلق، فإنها تبقى في نهاية المطاف جزء من العملية التاريخية للتراكم الثقافي ودور المثقفين فيه.

فالثقافة تراكم. والتراكم الثقافي معاناة فردية واجتماعية، ومادية ومعنوية تتبلور في مجراها فكرة الثقافة والمثقف الأصيل والمزيف. بسبب كونها جزء عضوي من صيرورة الدولة وصراع قواها السياسية والاجتماعية والفكرية. ومع كل اشتداد فيها تشتد لحمة الثقافة ويتصلب عودها بوصفه تراكما في الرؤية، وتأسيسا لمنظومة المواقف والأفكار. وقد أخذت هذه الظاهرة تبرز بوضوح في مجرى صيرورة الخلافة الأولى وظهور الرعيل الأول مما أسميته بأئمة الروح في مرحلة الانتقال من الخلافة إلى الملوكية. وحالما استكملت مظاهرها العامة في تكامل الشخصية المعارضة والقادرة على قول الكلمة الفصل تجاه السلطة وتحمل نتائجها، فإنها تكون قد تجاوزت المرحلة الضرورية لظهور الفكرة الثقافية والمثقف. بمعنى ظهور فكرة التراكم في المواقف والأفكار عبر استلهام فكرة وأرواح "السلف الصالح".

لقد كان استلهام فكرة وأرواح السلف الصالح يعني، بأن الماضي لم يعد جزء من زمن الإسلاف، بل أصبح جزء من تاريخ الحق والحقيقة والحكمة. وحالما يحدث هذا الانقلاب التاريخي الكبير في الوعي، عندها يبدأ بتصنيع قواه الخاصة، شأن السلطة حالما تحدث، فإنها تبدأ بالحديث مع الناس بحديثها، أي تتكلم وتفعل مع المجتمع بجديدها المبتكر من لغة القهر والإذلال والحب والدلال، أي على قدر ما فيها من نزوع ونسبة نحو السلطة والثقافة. وفي كلتا الحالتين عادة ما يكون المثقف موضع غرامها وغريمها. ومن خلالها تتكون الحالة التي تصنع مثقفيها من المغرمين بالسلطة وغرماءها. وقد كانت تلك "الطبقة" الأولى لتراكم فكرة الثقافة الحرة، بوصفها شرط وجود ورقي الثقافة الحقيقية. وليس مصادفة أن تتوصل الثقافة العربية الإسلامية لاحقا إلى اشتقاق مصطلح "الطبقات" في إبداع مختلف الفنون والعلوم، كما نراها على سبيل المثال في "طبقات" الفقهاء والشعراء والأدباء والمتكلمين والفرق (المدارس مثل طبقات المعتزلة والأشاعرة وغيرهم).

لقد كان اشتقاق مصطلح "الطبقات" يحتوي في أعماقه على وحدة الرؤية التاريخية والقيمية من خلال تصنيف المثقفين بمعايير الإبداع والزمن. وأحتوت هذه المعايير في أعماقها على توحيد خفي للفكرة الثقافية بوصفها تراكما. وفيها أيضا يمكن رؤية فاعلية واحتراف العقل الثقافي، أي العقل القادر على تصنيف وتقييم "طبقات" الثقافة والمثقفين، بوصفه تراكما للمعرفة. وكان من الصعب حدوث هذا التراكم دون بلورة من يمكن دعوته بمثقف التفكر والاعتبار، أي مثقف الاجتهاد والتفسير العقلي، بوصفه ممثل "الطبقة" أو الجيل الثاني في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية التي مثلتها شخصيات لامعة عديد مثل معاذ بن جبل وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عباس وغيرهم. فقد مثلّت هذه "الطبقة" وتمثلّت مرحلة الانتقال من ثقافة الروح العملي إلى ثقافة الروح النظري، مع ما ترتب عليه من أثر في مصيرهم الشخصي والتاريخي والروحي. بمعنى أن تأثيرهم التاريخي في الروح لم يعد محصورا بالقيم والمواقف الأخلاقية والجسد الفردي، بل يتعداه إلى مصاف الفكر. وبالتالي لم يكن بامكان السلطة مهما تنوعت أساليبها الاستحواذ التام عليه. وذلك لأن التفكر والاعتبار يصبحان طبقات متراكمة في اجتهاد العقل وجهاد الروح. وهي الحالة التي تراكمت في مجرى صيرورة الفكرة الإسلامية التوحيدية ودولة الراشدين والملك الأموي.

فقد كانت هذه "الطبقة" الجديدة من مثقفي الإسلام الأوائل طبقة المعرفة الأولية،التي استلهمت الكتاب (القرآن) في تعاملها مع الواقع. بحيث جعل من قضية "المعرفة" و"العلم" و"العمل" و"التفكر" و"الاعتبار" و"الاجتهاد" صفاتها الجوهرية. مما أدى لاحقا إلى أن تصبح إشكالية الثقافة الإسلامية في أدق معانيها ومختلف أشكالها وإشكالاتها الميتافيزيقية، حرجا للعقل والضمير، كما هو جلي في تحول صفة العلم إلى صفة الله الجوهرية، ومثار الجدل اللاهوتي والاقتتال السياسي. وفي هذا تكمن المأثرة التاريخية لهذا الجيل من المثقفين المسلمين الذين جعلوا من المعرفة مهمتهم الأساسية، كما جعلوا ميزتهم الأساسية المعرفة والعلم.

*****

معاذ بن جبل - مثقف المعاملات الحياتية

لقد كانت الأبعاد الجديدة التي ادخلها معاذ بن جبل في فلك الثقافة الإسلامية الناشئة وشخصية المثقف، على قدر ما فيه من اندفاع خاص في تجسيد "حقائق المرجعية الأبدية للروح" ومبادئها العملية في كل من الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى

للفرد والمجتمع والدولة في الأقوال والأفعال والمواقف ومن ثم في الآثار والمآثر[1]. وهي معاناة لها استقلاليتها النسبية عن الفترة الزمنية التي عاشها وتاريخ الأحداث التي عايشها.

فمن الناحية الزمنية كان معاذ بن جبل "أحدث" وأقرب إلى الرعيل الأول، بل مات قبل الكثير منهم. فقد توفي عام ١٨ للهجرة، كما اسلم وهو ابن ثماني عشرة سنة. وشهد العقبة مع السبعين، ومعركة بدر، والمشاهد كلها مع النبي محمد. وقد أردفه محمد وراءه، وبعثه إلى اليمن بعد غزوة تبوك وشيعه ماشيا في مخرجه وهو راكب. وقلما تمتع بهذه الصفات والمواقف فتى في زمنه. وفي موازاة الزمن وتعادله ما بين إسلامه وموته يكمن رمز التأويل المحتمل في تلك العبارة التي أطلقها عليه النبي محمد عندما قال:"اعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل". وهو وصف جعله من الناحية الفعلية ضمن رعيل المستقبل وليس "الإسلاف الأوائل".

كان معاذ بن جبل مثقف الآتي والقادم، لأن ما كان يميزه منذ البدء "العلم" بقضايا المعاملات الحياتية. وفيه يمكن رؤية الدرجة الأولية والضرورية للمعرفة المجردة. بعبارة أخرى، لقد كان معاذ بن جبل مثقف الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية وسبيكتها الأولية المترافقة مع صيرورة الدولة. بمعنى بقاء مكونات شخصيته المتناسقة في هيئة "الصحابي"، الذي لم يعرف بعد فاعلية الدولة والسلطة والتجزئة والاحتراب الملازم لتوسيع مداها وتعمقه في كافة الميادين. فقد كان الخليفة بالنسبة له "صحابيا". لأن مصدر الطاعة ومثالها كانا بالنسبة له مرتبط بشخصية النبي وأحكام القرآن. من هنا قول ابن مسعود عنه:"إن معاذ بن جبل كان أمة قانتا لله حنيفا". وعندما قالوا له، بأن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا، أجابهم:"نعم! إن الأمة الذي يعلّم الخير، والقانت المطيع لله. وكان معاذ بن جبل يعلّم الناس الخير وكان مطيعا لله ورسوله".

وقد استكمل هذه الصورة الزاهية في فتوته الظاهرة والباطنة. فقد كان معاذ بن جبل، كما ينقل عنه، شابا جميلا، طوالا، أبيض، حسن الشعر، عظيم العينين، مجموع الحاجبين، جعدا، سمحا، من خير شباب قومه. لا يسأل شيئا إلا أعطاه، حتى أدان دينا أغلق ماله، بمعنى عرّضه للإفلاس! بل وصلوا بالوصف به بحيث وجدوا في كلامه وأسنانه "نورا ولؤلؤا"! وهو وصف سجله بعضهم بعبارة تقول:"دخلت مسجد حمص فإذا أنا بفتى حوله الناس، جعد، فإذا تكلم كأنما يخرج من فيه نور ولؤلؤ، فقلت من هذا قالوا معاذ بن جبل"! ولا تخلو هذه الصورة من الصدق والواقعية، وجدت تعبيرها في التقييم الذي أطلقه عليه النبي محمد والقائل، بأن معاذ

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٢٢٨ – ٢٤٤.

اعلم أمته بالحلال والحرام. وليس مصادفة أن نعثر في كتب التاريخ والسير على صيغة التقييم القائلة، بأن أصحاب محمد، إذا تحدثوا وفيهم معاذ نظروا إليه هيبة له. لكنها هيبة كانت مقرونة بالعلم، وجدت انعكاسها في فكرته القائلة، بأن "الله يرفع بالعلم أقواما ويجعلهم في الخير قادة وأئمة، تقتبس آثارهم، ويقتدي بفعالهم، وينتهي إلى رأيهم". فقد كان هذا الحكم أقرب إلى المستقبل منه إلى الماضي، لأنه يتطابق مع حقيقة الاجتهاد، الذي وضعه معاذ في فكرة تقول: "يبلغ بالعلم منازل الأخيار والدرجة العليا في الدنيا والآخرة".

إن بلوغ منازل الأخيار والدرجات العليا يفترض العلم والعمل باسم المستقبل. وليس مصادفة ألا نعثر في أي من كلماته على مقارنة تدعو بالرجوع إلى الماضي. على العكس! إن كل ما فيه توّجه صوب المستقبل واستشراف وإدراك وتوقع لما يمكن أن يحدث فيه. ولم يكن ذلك معزولا عن جوهرية العلم بالحلال والحرام، بوصفها القيود الضرورية للروح والجسد. لكنها قيود محكومة بالمستقبل، لأن كل فعل ماض معلوم. بينما العلم استشراف للمقبل، ومن ثم فهو اجتهاد عقلي يمكنه الارتقاء إلى مصاف المرجعية الذاتية حالما يتكامل بجهاد الروح. لهذا نراه يستشرف آفاق المعاملات (العلاقات) الاجتماعية والأخلاقية القادمة من تجربته التي أدت به إلى الإفلاس بعد أن حرر الآخرين من ديونهم، بحيث نسمعه يقول: "إن من ورائكم فتنا يكثر فيها المال ويفتح فيها القرآن حتى يقرأه المؤمن والمنافق والصغير والكبير والأحمر والأسود فيوشك قائل أن يقول: ما لي أقرأ على الناس القرآن فلا يتبعوني عليه؟ فما أظنهم يتبعوني عليه حتى أبتدع لهم غيره. إياكم وإياكم وما ابتدع، فإن ما ابتدع ضلالة!". إننا نقف أمام فكرة التأمل المستقبلي والتأمل الحر وليس أمام التكهن اللاهوتي والتقليد الأجوف. فقد كانت آراءه ومواقفه بهذا الصدد محكومة برؤية الانحراف الأخلاقي الملازم لسيادة المال حالما يصبح الحافز الفاعل وراء "القراءة". مما جعل من القرآن ايضا كتاب "المحاججة" المحكومة بالمصالح الضيقة وليس بفكرة الحق والحقيقة. كما أنه السبب الذي جعله أكثر تشددا ضد "البدعة" السيئة المتمثلة في التأويل المتحزب والضيق، بوصفه نقيض الاجتهاد الحق. فالاجتهاد الحق يفترض البقاء ضمن معايير الحلال والحرام المدونة فيه. وقد بلور معاذ بن جبل هذه الفكرة الجوهرية في رفعه فكرة الاجتهاد إلى مصاف الثبات مع الحق المجردة. ووضعها في عبارة تحذيرية تقول: "أحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان يقول في الحكيم كلمة الضلالة، وقد يقول المنافق كلمة الحق فاقبلوا الحق، فإن على الحق نورا". وعندما سألوه:

- وما يدرينا إن الحكيم قد يقول كلمة الضلالة؟

- هي كلمة تنكرونها منه وتقولون "ما هذه؟" فلا يثنكم فإنه يوشك أن يفيء ويراجع بعض ما تعرفون".

إننا نقف هنا أمام إدراك واضح وجلي لفكرة الحق والحقيقة كما هي. بمعنى إدراك جوهرية الفكرة والحق وليس الرجال. من هنا ضرورة التحرر من رق التقليد والخضوع للأسماء أيا كان وزنها، وجعل العقل رقيب الفكرة في العبارة والفعل. لقد طالب المرء بالوقوف والتأمل والشك من خلال إعلاء شأن السؤال القائم في عبارة "ما هذا" و"ما هذه". والمقصود بذلك تحديد الماهية والسببية في الأقوال والأفعال، انطلاقا من أن الحكيم يمكنه قول كلمة الضلالة، كما أن المنافق يمكنه أن يقول الحق. ومهمة الإنسان تقوم في وقوفه إلى جانب الحق، لأن على الحق وكلماته نورا، كما يقول معاذ بن جبل. لهذا نراه يجعل من علمه الشخصي وسلوكه العملي تطبيقا لهذه الفكرة. بحيث نسمعه مرة يرد على رجل طلب منه أن يعلمّه شيئا، قائلا:

- وهل أنت مطيعي؟
- إني على طاعتك لحريص!
- صم وأفطر، وصل ونم، واكتسب ولا تأثم، ولا تموتن إلا وأنت مسلم، وإياك ودعوة المظلوم!

لقد جمع له وحدة الحلال والحرام في أعم وأهم مظاهر الوجود الفردي والاجتماعي وتوجها بالتحذير الأخلاقي من "دعوة المظلوم". وقد وضع هذه الخاتمة في جميع مواقفه العملية. فقد قال مرة لابنه: "يا بني! إذا صليت فصل صلاة مودع لا تظن أنك تعود إليها أبدا! واعلم يا بني أن المؤمن يموت بين حسنتين، حسنة قدمها وحسنة أخرها".

إننا نقف هنا أمام مثقف يتعامل مع إشكاليات الوجود الواقعية برؤية واقعية تربط الحاضر بالمستقبل من خلال الفعل الأخلاقي والالتزام بنتائجه. فنراه مرة يقول "ابتليتم بفتنة الضراء فصبرتم، وستبتلون بفتنة السراء، وأخوف ما أخاف عليكم فتنة النساء إذا تسورن الذهب، ولبسن رباط الشام وعصب اليمن، فأتعبن الغني وكلفن الفقير ما لا يجد". وهو موقف لا علاقة له بالنساء بقدر ما له علاقة بالموقف من النفس وإرادتها، والمجتمع وأخلاقه. فالجوهري في مواقفه هذه يعود لفكرة الابتلاء الأخلاقية. لهذا لا نعثر فيها، كما هو الحال بالنسبة لمواقفه جميعا على نفسية الإدانة، بل على ذهنية المشاركة المادية والمعنوية في النتائج التي يؤدي إليها السلوك الخارج عن حدود الاعتدال. ووضع هذه الحدود في اغلب مواقفه النظرية والعملية كما في حكمته القائلة، "ثلاث أمور من فعلها فقد تعرض لمقت وهي الضحك من غير عجب، والنوم من غير سهر. والأكل من غير جوع"، أو تحذيره للمرء قائلا، بأنه إن استطاع

التجرد من صفات أربع فسوف لن تدركه نتائجها، وهي ألا يصبح على دين ويمسي على آخر، وألا يقول "والله لا أدري علام أنا"، وأن يعيش لا على بصيرة ويموت لا على بصيرة، وألا يقول كلام الزور مقابل المال. بعبارة أخرى لقد طالب المرء الاتصاف بالثبات المبدئي في الحياة، والصراحة في المواقف، والبصيرة مدى الحياة، والصدق أمام إغراء الوجود والسلطة. لهذا نراه ينتقد آراء أولئك الذين وجدوا في انتشار الطاعون في الشام "طوفان بلا ماء"، انطلاقا من أنه مجرد حركة عابرة في نعمة الوجود. ومن ثم فالأولى بالمرء أن يخاف "ما هو أشد من ذلك" ألا وهو "أن يغدو الرجل من منزله لا يدري أمؤمن هو أو منافق"، كما أن الأجدر بالناس أن تخاف "إمارة الصبيان".

إننا نقف هنا أمام فكرة تريد البرهنة على أن الخطر الأكبر بالنسبة للإنسان ليس طوفان الوجود، بل طوفان روحه الأخلاقي وانحراف السلطة. وذلك لأن انعدام معرفة النفس هو عين الغرق في الرذيلة، التي تصبح "إمارة الصبيان" نتيجتها الحتمية. وهو موقف محكوم برؤيته العميقة عن أن الصبيان خصيان لا عقل فيها ولا إرادة لغير الغريزة. وليس مصادفة فيما يبدو قوله لأصحابه حالما يمشي معهم:"اجلسوا بنا نؤمن ساعة!"، بوصفه الحد الأدنى الضروري لرجل الفكر والمثقف الكبير في مواجهة صخب الحياة عبر الارتماء في أحظان النفس البريئة، والهدوء بين دغدغة أناملها الرقيقة لكي يكون بإمكانه تأمل الوجود بمعايير العلم المجرد من الأهواء والأصداء. وقد صور هذه الحالة مرة بدقة عندما قال:"لأن اذكر الله من بكرة حتى الليل أحب إلي من أن احمل على جياد الخيل في سبيل الله من بكرة حتى الليل". لقد رمى جهاد القوة أمام أقدام جهاد النفس العاقلة في تأمل المعاني الكبرى للوجود والحق. لهذا أجاب مرة على طلب بعض الناس عندما قالوا له:

- لو أمرت ننقل لك من هذه الحجارة والخشب فنبني لك مسجدا؟
- إني أخاف أن أكلف حمله يوم القيامة على ظهري!!

لقد أراد أن يكون حرا خفيفا في الحياة والمهات، باعتبارها الصفة الجوهرية لمثقف المعاملات الحياتية، وذلك لإدراك طبيعتها بوصفها لحظة صغيرة وعابرة بمقاييس المطلق الأخلاقي. وحقق هذه الفكرة بصورة فردية تقترب من الجنون الروحي عندما واجه خطر الطاعون ورأى بأم عينيه موت عائلته. لقد تقبله كما هو، بل ولعق إصبعه عندما ظهرت عليه أعراض المرض وهو يقول:"اللّهم إنها صغيرة فبارك فيها فإنك تبارك في الصغيرة" حتى هلك. وفيها نعثر على نهايته المأساوية وهو في مقتبل الشباب، بحيث جعلت منه "شيخا" معنويا بمعايير الروح والتاريخ. لكنها شيخوخة حدد قيمتها وأسلوبها وغايتها العلم الخارج على

مألوف العادة ومتطلباتها، والداخل في كينونة الوجود الروحي للأمة بوصفه مثالها العملي. ففيه ومن خلاله يمكن للمثقف أن يذوب في الزمن ويحيا في التاريخ بوصفه طبقة من طبقات الثقافة الكبرى، التي تمثّلت ما أسميته بحقائق مرحلة الانتقال من ثقافة الروح العملي إلى ثقافة الروح النظري. مع ما ترتب عليه من إمكانية ارتقاء تأثيرهم التاريخي العملي إلى مصاف الفكرة المجردة.

فقد كان هذا الانتقال يجري من خلال إحراق النفس في أتون البحث عن نسبة أبدية بين العلم والعمل تضمحل دونها كل القيم الأخرى. ووجد هذا الانتقال تعبيره العميق في فكرته القائلة: "اعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يؤجركم الله بعلم حتى تعملوا". وأسس لهذه الفكرة في سلسلة الآراء والأحكام التي جعلت من العلم مقدمة ومعيار كل فعل عظيم. بحيث نراه يختزل حقيقة الدين وفرائضه ومحتواه وعباداته بفكرة العلم عندما قال: "تعلّموا العلم! فإن تعلمّه لله خشية، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة". وأن يقول عن التفكر في العلم عبارة عميقة: "التفكر في العلم يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام"، وتممها بفكرة أوسع وأدق وأعمق مفادها، أن "العلم حياة القلوب من الجهل، ومصباح الأبصار من الظلم".

*****

حذيفة بن اليمان - مثقف المعرفة الأخلاقية

لقد جسّد حذيفة بن اليمان البعد المكمل لمعاذ بن جبل، أي للتيار المتراكم في العقل الثقافي العربي الإسلامي الجديد، الذي جعل من العلم والمعرفة المتخصصة ميدان فعله، وأسلوب وجوده، وتأثيره وتميزه[1]. فإذا كان معاذ بن جبل ممثل المعرفة المتخصصة بالمعاملات من خلال أسلوب التميز البارع في معرفة الحلال والحرام، فإن حذيفة بن اليمان هو الممثل النموذجي لاحتراف "معرفة الشر"، التي كانت تحتوي في أعماقها على معاناة السؤال والبحث والإجابة الأخلاقية.

لقد جسّد حذيفة بن اليمان في أسلوب وجوده جوهرية السؤال بوصفه الهمّ الباطني العميق للمثقف. ووجد في شخصيته فردانية المواجهة الحية للشر. وليس اعتباطا أن يكون

[1] بإسهاب انظر، أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٢٧٠-٢٨٣، ابن كثير: البداية والنهاية، ج٤، ص١١٣-١١٤.

حذيفة بن اليمان الأستاذ الروحي المبطن أو غير المباشر للحسن البصري. ويمكن فهم بواعث هذا الاستمرار في وحدة الانتماء لمرجعية الخير الشامل المعارضة والمواجهة للشر الشامل في الوجود. فقد اختبر حذيفة بن اليمان هذه المعارضة والماجهة في وقت مبكر من صيرورته الروحية والفكرية كما صورها في إحدى أكثر عباراته عمقا وأثرا في الفكر الأخلاقي الإسلامي الأول عندما قال: "كان الناس يسألون رسول الله عن الخير وكنت اسأله عن الشر".

لقد كان السؤال عن الشر تعبيرا عن موقف شخصي وفردانية حية جعلته مرة يصرخ أمام المسلمين متسائلا لماذا لا يسألوه وهو الذي كان يسأل النبي محمد عن الشر بينما كان الآخرون يسألونه عن الخير. وطالبهم بان يسألوه عن "ميت الأحياء". ووجده فيمن لا ينكر المنكر في قلبه ولسانه. بينما اعتبر داعي الحق من "ينكر المنكر بقلبه ولسانه ويده". وإذا كانت هذه المعادلة تبدو سهلة في مظهرها، فإنها كانت الأكثر تعقيدا بالنسبة للتحقيق العملي. من هنا استنتاجه الذي واجه به الجميع مرة عندما قال: "والله لو شئت لحدثتكم ألف كلمة تحبوني عليها وتتابعوني وتصدقوني، ولو شئت لحدثتكم ألف كلمة تبغضوني وتجانبوني وتكذبوني". وهي مشيئة تعكس أولا وقبل كل شيء إرادة التحدي والبقاء فيها بمعايير الحقيقة. لاسيما وأنها المشيئة التي اختبرها الزمان والمكان الذي ترعرع فيهما حذيفة بن اليمان وواجه حيثيات وجوده وتهذيبها.

فقد ولد حذيفة بن اليمان في مكة، وعاش في يثرب، ومات في العراق! وهو المثلث الذي جسد آنذاك تحول الزمن إلى تاريخ، والمساعي إلى فكرة، والوجود إلى معنى، والذاكرة إلى وعي ذاتي، والسلطة إلى دولة، والنفس إلى روح، والعقل إلى ثقافة، والكون وما فيه إلى قلب يتقلب بين أصابع الرحمة والنقمة التي تنحت أعواد مثقفيها. وليس مصادفة أن يكون هذا الرعيل من المثقفين المسلمين الأوائل الموجة الأولية، الواعدة بأمواج عاتية. من هنا كان عذابها في عذوبتها! فقد كانت الموجة الأولى التي عادة ما ترتطم بصخور الضفاف ورمالها. بمعنى أنها تنحت في فنائها بقاء أثارها الحية. ولا تخلو هذه الصورة الشعرية من اثر الحياة التي صنعت حذيفة بن اليمان ورمته في يثرب عندما كان صغيرا مع أبيه هربا من الثأر. فقد واجه والده اليمان مشكلة الطلب بثأر عليه أجبره على الهرب وترك مكة واللجوء للعيش مع عائلته في يثرب. وعندما أعلن محمد دعوته للإسلام في مكة جاءه اليمان مع بقية من أهل يثرب من الأوس والخزرج وبايعوه تحت الشجرة ولم يكن حذيفة معهم ولكنه أسلم قبل مشاهدة النبي محمد. بحيث جعلت هذه الحالة الغريبة النبي محمد يقول له: "أنت يا حذيفة من المهاجرين والأنصار".

ومن هذين المكونين الجوهريين تراكمت سبيكة وجوده المادي والمعنوي. بحيث كانت حياته الظاهرية جهادا توج بفتح همذان والري والدينور على يده، كما شهد الحرب بنهاوند وحمل راية الجيش بعد مقتل أمير الجيش النعمان بن مقرن. وقبل ذلك شارك بالمعارك والغزوات التي قادها النبي باستثناء معركة بدر، وذلك بسبب عدم سماح النبي محمد له بالمشاركة إيفاء بالعهد الذي قطعه حذيفة على نفسه أمام قريش التي وقع أسيرا في يدها عندما كان بسفر خارج المدينة آنذاك. فعندما استجوبوه أعلمهم بأنه في طريقه إلى المدينة ولا علاقة له بمحمد وجماعته وعاهدهم بعدم مقاتلتهم. وعندما وصل المدينة اخبر النبي محمد بالأمر، وبأن قريشا تتأهب للغزو. لهذا لم يسمح له النبي محمد بالمشاركة في المعركة إيفاء بعهده. وقد وجد هذا الفعل الرمزي سريانه إلى روح حذيفة بن اليمان الذي أصبح الحفاظ على الوعد والعهد إحدى صفاته الجوهرية، بحيث كان يكنى بحافظ سرّ رسول الإسلام. ويرتبط هذا الوصف، كما تنقل الروايات التاريخية، بالحادثة التي تقول، بأن النبي محمد كان قد أسرّ له بأسماء كافة المنافقين المحيطين بهم ولم يفش بهذا السرّ لأي كان. وقد يكون الاستثناء الوحيد كما تنقل كتب السير والتواريخ هو إجابته على مناشدة عمر بن الخطاب مرة له:

- أأنا من المنافقين؟
- لا! ولا أزكي أحدا بعدك!

ومهما يكن من أمر هذه المحادثة أو مقدماتها، فإنها تعكس أولا وقبل كل شيء الصورة المثالية عن حذيفة بن اليمان بوصفه أنموذج الوفاء وحفظ السرّ ومعرفة البواطن. ووجدت هذه الصيغة انعكاسها أيضا في النادرة المروية عن انه كلما أراد عمر بن الخطاب الصلاة على أحد أموات المسلمين، فإنه يأخذ بالسؤال عما إذا كان حذيفة موجودا ضمن الحاضرين للصلاة أم لا، وذلك خوفا منه بالصلاة على أحد المنافقين. ويمكن فهم المضمون المثالي لهذه النادرة على أن وجود حذيفة يساوي الإقرار بالصفاء الباطني، أما غيابه فدليل وإشارة على وجود النفاق والرذيلة الباطنة. إذ تمثل هذه الصورة الرمزية الأبعاد الجديدة التي ادخلها حذيفة بن اليمان في فلك الثقافة الإسلامية الناشئة وشخصية المثقف. بمعنى تقديم نمط للرؤية والسلوك في تجسيد "حقائق المرجعية الأبدية للروح" ومبادئها العملية في كل من الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع والدولة في الأقوال والأفعال والمواقف. وليس

مصادفة أن يدعوه أبو نعيم الأصفهاني بعبارة "العارف بالمحن وأحوال القلوب" والساكن "عند الفاقة والعدم"[1].

فقد كانت حياته مرافقة لجميع التحولات العاصفة في صيرورة التاريخ الإسلامي ومنظومة القيم والمبادئ الجديدة. فقد توفي عام ٣٦ للهجرة بعد مقتل عثمان بأربعين يوما، كما لو أنه يودع بموته انقراض الأجل الأبدي ويدفن مرة واحد وإلى الأبد الشرّ التاريخي الذي لازم صعود العفانية بوصفها نفاقا شاملا. وليس مصادفة فيما يبدو أن يقول مرة في نقده للواقع:"المنافقون اليوم شرّ منهم على عهد رسول الله. كانوا يومئذ يكتمونه. وهم اليوم يظهرونه". وأجاب مرة على سؤال أحد الأشخاص عن ماهية النفاق بعبارة:"أن تتكلم الإسلام ولا تعمل به". وليس مصادفة أن تشغل الفتنة همومه بحيث جعلته مرة يقول:"ما الخمر صرفا اذهب بعقول الرجال من الفتنة".

لقد وجد في الفتنة مصدر ضمور العقل وبروز الغريزة المدمرة بحيث نراه يطالب المرء بالحذر الشامل منها كما في تحذيره القائل:"إياكم والفتن، لا يشخص إليها احد، فوالله ما شخص فيها احد إلا ونسفته كما ينسف السيل الدمن. أنها مشبهة مقبلة حتى يقول الجاهل هذه تشبه، وتبين مدبرة. فإذا رأيتموها فاجثموا في بيوتكم، وكسرّوا سيوفكم، وقطعّوا أوتاركم". إن مطالبة المرء بالانزواء والاختباء وكسر السلاح ورميه ليس إلا الصيغة الأخلاقية للدعوة العقلانية في التعالي عن الاشتراك الفعال في جريمة الغريزة المحلولة من عقال الروح والقيم النبيلة. ووضع هذه الرؤية في فكرة تقول:"إن للفتنة وقفات وبغتات. فمن استطاع أن يموت في وقفاتها فليفعل". بمعنى من استطاع أن يموت في "هدنتها" فليفعل. ولم يكن مقصوده بهذا الصدد سوى الكفّ عن أن يكون "شهيد" الغريزة وانعدام العقل والضمير. بحيث نراه يرفع هذه الفكرة إلى مصاف النقد الشامل للمثقف في موقفه من السلطة. فعندما سألوه عما يقصد بقوله "إياكم ومواقف الفتن"، أجاب بأن المقصود بمواقف الفتن هي "أبواب الأمراء. يدخل أحدكم على الأمير فيصدقه بالكذب ويقول ما ليس فيه".

لم تكن أفكار حذيفة بن اليمان الاجتماعية والسياسية والأخلاقية معزولة عن صيرورة ما أسميته بمرجعيات الروح الأبدية في الثقافة الإسلامية ورعيلها الأول، مثل وحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى والصغرى، والفردانية المتسامية. من هنا وحدتها في الفكرة

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٢٧٠.

والمواقف والممارسة. فنراه يقول: "إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة أن يؤثروا ما يرون على ما يعلمون، وأن يضلّوا وهم لا يشعرون". وتحتوي هذه الفكرة على هذه المرجعيات الثلاث في كل واحد. ومن خلالها كانت تتراكم فكرة الاعتدال بوصفه الخيط الرابط للقيم المتسامية وتحقيقها العملي. من هنا قوله: "ليس خيركم الذين يتركون الدنيا للآخرة، ولا الذين يتركون الآخرة للدنيا. ولكن الذين يتناولون من كلّ"، أي أن الخير الأعظم في الاعتدال. ووضع هذه الفكرة في موقفه من القراء (مثقفي المرحلة) عندما خاطبهم مرة قائلا: "يا معشر القراء! اسلكوا الطريق! فلئن سلكتموه لقد سبقتم سبقا بعيدا. ولئن أخذتم يمينا وشمالا لقد ضللتم ضلالا بعيدا".

ومن الممكن رؤية حقيقة هذه المواقف الباطنة أو المقلوبة في سلوكه الشخصي الذي تميز بالزهد والصرامة تجاه النفس في أدق وأعمق وابسط مظاهرها العلنية والمستترة. من هنا قوله عن نفسه "إن اقرّ أيامي لعيني يوم ارجع إلى أهلي وهم يشكون الحاجة". وكانت رغبته الكبرى في أن يكون له إنسانا في ماله لكي يكون بإمكانه غلق الباب على نفسه حتى الموت. وقد حقق هذه الفكرة في مواقفه وحياته. إذ ينقل لنا ابن سيرين صورة حذيفة بن اليمان وهو قادم إلى المدائن أميرا عليها بالشكل التالي: عندما أراد عمر بن الخطاب بعثه أميرا على المدائن، كتب في عهده لهم بأن يسمعوه ويطيعوه ويعطوا له ما يسأل. فخرج من عند عمر على حمار أكاف وبيده رغيف وهو يأكل على الحمار! فلما قدم استقبله الناس على هذه الحالة! وعندما قرأ عليهم كتاب عمر، قالوا له:

- سل ما شئت!
- طعاما آكله! وعلف حماري هذا من تبن!

إننا نرى في شخصيته هذه تراكم العقل الثقافي الجديد في معرفة النفس وبواطنها، التي جعلت من اكتشاف الشرّ أسلوب المعرفة الحقيقية، أي كل ما تميز به حذيفة بن اليمان وأداره في فلك الفردانية المتسامية لرعيل المثقفين الإسلاميين الأوائل. إذ تمثل ومّثل في دخول هذا عظمة الحقيقة والإخلاص لها في كل دقائق الحياة. وليس مصادفة أن يتحول الإخلاص عنده إلى فعل محكوم بمعايير الرؤية الإنسانية والعفو الحقيقي وليس في فعل القتل والتظاهر به. من هنا قوله مرة لرجل:

- أيسرك انك قتلت أفجر الناس؟
- نعم!
- إذا أنت افجر منه!

ووجد هذا الارتقاء العقلي والروحي ثمرته الأولى في بروز فكرة القلب ونماذجها العملية فيما اسماه بالقلوب الأربعة. وقال بهذا الصدد: "القلوب أربعة، قلب أغلف فذلك قلب الكافر. وقلب مصفح فذلك قلب المنافق. وقلب اجرد فيه سراج يزهر فذاك قلب المؤمن. وقلب فيه نفاق وإيمان". إذ يحدد هذا التصنيف أولوية القلب (الروح) الأخلاقي والمعرفي. فهو يقف أمام قلب مغلق وآخر مسطح وثالث يزهر ورابع خليط. وتشير هذه الفكرة إلى ما أسميته بتراكم العقل الثقافي في معرفة النفس وبواطنها، بوصفها إشكالية المثقف الحقيقي في مواجهة النفس والوجود والأبد. وليس مصادفة أن تشغل هذه العوالم حذيفة بن اليمان بالشكل الذي جعله يولع بالحديث عن نتائج الشرّ بحيث جعلت من حوله يستفظع ما يقدمه من صور محتملة. وعندما قيل له مرة:

- يوشك أن تحدثنا، أنه يكون فينا مسخ!
- نعم! ليكونن فيكم مسخ، قردة وخنازير!!

لقد كانت هموم حذيفة بن اليمان محاصرة بفكرة السمو الأخلاقي ومتحررة بقيم الإخلاص للحق والحقيقة. وقد جعلت هذه الأمور من شخصيته مثار استفظاع الرذيلة! إذ لم يكن حبه لمعرفة الشرّ، سوى الصيغة الأكثر تطرفا لمعرفة الخير، أو الوجه الظاهر لباطن الحقيقة القائلة، بأن أساليب المعرفة قد تختلف وتتباين، لكنها تفعل جميعا في صنع الشخصية الحقيقة حالما تكون محكومة بالبحث عنها. وقد تراكمت هذه الحقيقة في مجرى حياته لكي تبلغ خاتمتها في موته، بوصفه فعلا واحدا هو فعل المثقف الأخلاقي. لهذا نراه يقول قبل موته: "لولا إني أرى هذا اليوم آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة لم أتكلم به. اللّهم إنك تعلم أني كنت أحب الفقر على الغنى، وأحب الذلة على العزّ، وأحب الموت على الحياة". بحيث جعلته هذه المفارقة غنيا عزيزا حيا في التاريخ والذاكرة والمستقبل. وذلك لأنه أراد ألا يسلبه أي شيء في الوجود، لهذا أعطى كل ما فيه إلى تاريخ الروح. واختتم هذا الجود في موقفه قبيل الموت عندما خاطب من جاءه بالأكفان:

- أجئتم معكم بأكفان؟
- نعم!
- فلا تغالوا بأكفاني، فإنه أن يكن لصاحبكم عند الله خير إنه يبدل كسوته كسوة خيرا منها وإلا يسلب سلبا!

إذا كانت خصوصية الثقافة وخيوطها الجامعة تقوم في نسج وحدة ما أسميته بحقائق المرجعية الأبدية للروح، فإن مصير المثقفين فيها على قدر ما يدرجوا فيها من أبعاد جديدة. فالثقافة الكبرى تصنع أئمتها ومراحلها وتياراتها ومدارسها، ومن ثم كل ما يسهم في تراكم المعرفة وتقاليدها في الآراء والمواقف والمفاهيم والمبادئ والقيم. وضمن هذا السياق، كانت شخصية ابن عباس (ت – ٦٨ للهجرة) الذروة الكبرى في صرح أئمة الاجتهاد العقلي والجهاد الروحي. ولم يكن ذلك معزولا عن تراكم شخصيته الروحية والعقلية منذ الطفولة. فالمعلوم عنه والمشهور هو دعوة النبي محمد له عندما أدناه وهو طفل صغير بعبارة "اللّهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل"[1].

ومهما يكن من أمر هذه الدعوة، إلا أنها تعكس نموذجيته الأولى في الفقه والتأويل، بمعنى القدرة على الاجتهاد العقلي والسمو الروحي. وبما أن شخصيته قد تراكمت منذ نعومة أظفاره في غياب شبه تام لتقاليد الجاهلية، من هنا تكامل شخصيته المعرفية بمعايير القرآن والصحابة، وكذلك بالجمع بين الفكرة النظرية ومعرفة رجالها. وليس مصادفة أن تطلق عليه الثقافة الإسلامية في وقت لاحق عبارة جامعة مثل "الحبر والبحر" تشبيها بعلمه وفهمه. وأرتبط هذا "العلم" منذ الصغر بتتبعه كل واردة وشاردة من أخبار الصحابة فيما يتعلق بالقرآن وحياة النبي محمد، و"فهمه"، أي قدرته على التفسير والتأويل العقلي.

فمن المشهور عنه أنه كان يتتبع أخبار النبي وكل ما له صلة بالقرآن من الصحابة منذ نعومة أظفاره. وقد وصف مرة سلوكه هذا، بأنه كان يسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من الصحابة. وعندما كان يصله حديث منسوب إلى أي منهم، فإنه كان يتتبعه بصدق العزيمة وقوة المعرفة. وقد صور طفولته المعرفية بهذا الصدد قائلا، بأنه كان ينتظر أحيانا في الظهيرة من يرغب بسؤاله عن شيء بحيث كان يتوسد رداءه على بابه حتى يخرج. وعندما كانوا يقولون له، بأنهم على استعداد للقدوم إليه والإجابة على ما يطلبه منهم، فإنه كان يرد قائلا: كلا! أنت أحق بان أسعى إليك! وهذه صفة العلم بحد ذاته، بمعنى توّحد الإصرار والاستعداد والاحترام لكل ما فيه والتلذذ بمتاعبه! وفي هذا يكمن السبب الذي جعل منه في عرف الثقافة ووعيها التاريخي قيمة قائمة بذاتها. فقد استمدت هذه القيمة وجودها وفاعليتها من صفة العلمية المتشربة في

---

[1] بإسهاب يمكن الرجوع إليه في كتاب حلية الأولياء للأصفهاني، ج١، ص٣١٤- ٣٢٩.

روحه، التي جعلت من روحه شعاعا، ومن قلبه وعاءا، ومن عقله قوة للخروج والانطلاق صوب الأبعاد غير المتناهية في إشكاليات ومآزق المعرفة والحياة. لهذا نراه مرة يرد على رجل شتمه بعبارة: "إنك لشتمتني وفيّ ثلاث خصال: إني لأتي على الآية من كتاب الله فلوددت أن جميع الناس يعلمون منها ما اعلم. وإني لأسمع بالحاكم من حكام المسلمين يعدل في حكمه فافرح ولعلي لا أقاضي إليه أبدا، وإني لأسمع بالغيث قد أصاب البلد من بلاد المسلمين فافرح به ومالي به من سائمة". إذ نعثر في هذه العبارة على نبل الروح وحكمة العقل في جعل "الأذية" مادة للسمو الأخلاقي. والأهم من ذلك إننا نعثر فيها على ما يمكن دعوته بالهموم الوجدانية والعقلية تجاه كل مظاهر الحياة والوجود بما يخدم قيم العدل والسعادة. وليس مصادفة أن ترتقي شخصيته في الوعي الثقافي والتاريخي الإسلامي إلى مصاف رفيعة، عادة ما تستمد صيغتها المرجعية الروحية الكبرى من تلك الدعوة المحمدية التي رسمها ابن عباس نفسه عندما روى حكاية كيف أنه كان عند النبي محمد وهو صغير فقلد ما قام به محمد من سقاء وتوضيء وشرب وقيام للصلاة خلفه. وعندما أومأ النبي إليه بأن يوازيه في الصلاة، فإنه بقى في محله. وبعد انتهاء الصلاة قال له النبي محمد:

- ما منعك أن لا تكون وازيت بي؟
- يا رسول الله أنت اجلّ في عيني واعزّ من أن أوازي بك.
- اللّهم آته الحكمة.

وجعلت هذه الحكمة منه لسان الإفتاء بحيث كان عمر بن الخطاب يحرص على مشورته، وكان يلقبه بعبارة "فتى الكهول". وعندما سأله عمر في إحدى المرات:

- أنّى أصبت هذا العلم؟
- بلسان سؤول وقلب عقول!

وتنسب هذه العبارة أحيانا لعمر بن الخطاب. بينما لا ذلك شيئا من مضمون الفكرة. مع أنها اقرب إلى قول ابن عباس، لأننا نعثر فيها على وعي ذاتي وإدراك يناسبه هو جزء من صيرورته الذهنية والعقلية، التي جعلت من "فتى الكهول" محل الاحترام والحسد، شأن حالة المثقفين الكبار على امتداد التاريخ. فقد كان عمر بن الخطاب يأذن له بالجلوس وهو فتى إلى جانب أشياخ بدر والصحابة عموما، بحيث أدى ببعضهم للتذمر واللوم على سلوك عمر بن الخطاب. وقد وصف سعد بن أبي وقاص هذه الحالة بعبارة دقيقة عندما قال عنه: "ما رأيت أحدا أحضر فهما، ولا أكبر لبّا، ولا أكثر علما، ولا أوسع حلما من ابن عباس! ولقد رأيت عمر يدعوه للمعضلات وحوله أهل بدر من المهاجرين والأنصار، فيتحدث ابن عباس ولا يجاوز عمر

قوله". بحيث جعلت طاووس[1] يقول:"أدركت سبعين شيخا من أصحاب محمد فتركتهم وانقطعت إلى هذا الفتى (ابن عباس)، فاستغنيت به". وقد كان الانقطاع بسبب كفاءة ابن عباس

---

[1] طاوس بن كيسان (ت- ١٠٥ للهجرة) هو أبو عبد الرحمن الفارسي اليمني. من التابعين. كان أنموذجا للإخلاص والحرية. بحيث ارتقت شخصيته إلى مصاف المرجعية الروحية والعملية. وتحول حتى دفنه إلى مشكلة للسلطة! إذ أدى كثرة المشيعين إلى دعوة الحرس للقيام بتنظيم الدفن. وتنقل كتب التاريخ مشاركة الشخصيات الكبيرة في دفنه وانهماكهم الشديد من اجل إلقاء نظرة الوداع الأخيرة عليه. فقد توفي بمكة وهو يؤدي مراسيم الحج بعد أن بلغ من العمر أكثر من مائة عام! وترسم لنا كتب التاريخ صورة عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب واضعا السرير على كاهله، بحيث سقطت قلنسوته ومزق رداؤه من خلفه. وكان يلازم تابوته حتى بلغ القبر. وهي حالة سبق وإن حدسها طاوس في حياته عندما قال مرة "حج الأبرار على الرحال". وتغلغلت هذه الفكرة في مواقفه من كل شيء. ووجدت تعبيرها في الكلمة التي قالها عن انه "لا يجرد دين المرء إلا حفرته". كما وجدت هذه الفكرة تعبيرها الخالص في الإخلاص للحق والحقيقة التي ميزت شخصيته على امتداد عقودها المديدة. بمعنى الإخلاص التام للفكرة والعمل بمعايير الروح الأخلاقي. وتنسب إلى ابن عباس عبارة تقول "إني لأظن طاووسا من أهل الجنة". وتعكس هذه العبارة مدى التجانس الفعلي بين ظاهر وباطن الشخصية الفردية والاجتماعية والإسلامية فيه. عاش حوالي مائة سنة متمثلا تجارب القرن التأسيسي الأول من تاريخ الإسلام. ومن الممكن رؤية الأبعاد الروحية لهذه التجارب في آراءه وأفكاره ومواقفه من السلطة، بوصفها جزء من تكامله الفردي بمعايير الحق والحقيقة والقيم المتسامية. فمما ينسب إليه قوله "ما من شيء يتكلم به ابن آدم إلا أحصي عليه، حتى أنينه في مرضه"، و"أن أكيس الكيس التقي واعجز العجز الفجور"، و"حلوّ الدنيا مرّ الآخرة، ومرّ الدنيا حلوّ الآخرة"، و"لكل شيء غاية، وغاية المرء حسن خلقه". بل نراه يجمع كل ما تريد الأديان قوله بعبارة واحدة وهي "الخوف من الله فقط. وأن يحب للناس ما يحب لنفسه". وبلور هذه الفكرة مرة بهيئة نصيحة وموقف في قوله لشخص ""إياك أن ترفع حوائجك إلى من أغلق دونك بابه وجعل دونك حجابا. وعليك بطلب حوائجك إلى من بابه مفتوح إلى يوم القيامة، طلب منك أن تدعوه ووعدك الإجابة". وهي فكرة تبلورت في مجرى صيرورته الفردية بوصفه لسان الصدق والحق. وكشف عنها في موقفه من السلطة على امتداد حياته. إذ ينقل عنه كيف انه دخل مرة على محمد بن يوسف الثقفي (اخو الحجاج الثقفي) عندما أصبح واليا على اليمن. وكان طاووس برفقة وهب بن منبه. عندها اخذ طاووس يعظ محمد بن يوسف، الذي طلب بدوره من أحد غلمانه، أن يجلب طيلسانا ووضعه على كتف طاووس. لكن طاوس استمر في كلامه، متململا بحيث أدى إلى إسقاط الطيلسان ثم خرج. مما أثار حنق محمد بن يوسف الحجاج. وعندما قال له وهب بن منبه ألا كان من الممكن أخذه وبيعه والتصدق بثمنه للفقراء، أجابه: "أخشى أن يقول العلماء بعدي، نأخذ كما اخذ طاووس ثم لا يصنعون فيما أخذوه ما تقول". وليس مصادفة أن تسعى السلطة بمختلف الوسائل لإغرائه وإغواءه، لكن دون جدوى. وهناك قصص طريفة، واقعية ومختلقة تكشف عن صلابته في المواقف وأخلاقه السامية. وقد احتفظت لنا كتب التاريخ والسير والنوادر ببعض الصور الممتعة والحوارات الجميلة بهذا الصدد. ومن بين أكثرها نموذجية بهذا الصدد ما جرى له مع الحجاج بن يوسف الثقفي وهشام بن عبد الملك. ففيما يتعلق بالحجاج تروي النادرة كيف أن الحجاج بن يوسف الثقفي، قد سمع مرة نبرة صوت تهز القلوب في تلبيته مناسك الحج. وعندما طلب محادثته، فان الحوار بينهما دار بالشكل التالي:

- ممن الرجل؟
- من المسلمين
- لم أسألك عن هذا وإنما سألتك عن البلد
- من أهل اليمن
- كيف تركت أميركم (يعني أخاه)
- تركته عظيما جسيما لبّاسا ركّابا خرّاجا ولاّجا!
- ليس عن هذا سألتك، وإنما سألتك عن سيرته فيكم.
- تركته ظلوما غشوما مطيعا للمخلوق، عاصيا للخالق!
- ما حملك على أن تقول فيه ما قلته وأنت تعلم مكانه مني؟
- أتراه بمكانه منك اعزّ مني بمكاني من الله؟ وأنا وافد بيته ومصدق نبيه وقاضي دينه؟!

ثم قام وانصرف بدون إذن. والشيء نفسه بلغ ذروته في حواره مع هشام بن عبد الملك. إذ تروي الحكاية عن رغبة هشام بن عبد الملك اللقاء بفقيه يعضه أو اللقاء بطاووس. وعندما دخل عليه، فانه أول ما قام به هو خلع نعليه بطرف بساطه، ثم سلّم عليه بغير أن يدعوه بأمير المؤمنين، وخاطبه باسمه، وجلس قبل أن يؤذن له. فاستشاط هشام غضبا وخاطبه قائلا:

- ما حملك يا طاووس على ما صنعت؟!
- ما الذي صنعته؟!
- خلعت نعليك بحاشية بساطي، ولم تسلم علي بإمرة المؤمنين، وسميتني باسمي ولم تكنني، ثم جلست من غير إذني!
- أما خلع نعلي بحاشية بساطك فأنا اخلعها بين يدي رب العزة كل يوم خمس مرات فلا يعاتبني ولا يغضب. وأما قولك إني لم اسلم عليك بإمرة المؤمنين، فلأن المؤمنين ليسوا راضين بإمرتك، وقد خشيت أن أكون كذابا إن دعوتك بأمير المؤمنين. وأما ما أخذته علي من إني ناديتك باسمك ولم أكنك فإن الله نادى أنبياءه بأسمائهم، وكنى أعدائه فقال (تبت يدا أبي لهب). وأما قولك إني جلست قبل أن تأذن لي، فاني سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يقول "إذا أردت أن تنظر إلى رجال من أهل النار فانظر إلى رجل جالس وحوله قوم قيام بين يديه"، فكرهت أن تكون ذلك الرجل الذي عد من أهل النار.

وهي نادرة لها أشباهها وصداها في حكايات أخرى. مثل ما جرى، على سبيل المثال بينه وبين عبد الملك عندما أراد رؤية فقيه يتحدث معه عن المناسك. وعندما دخل عليه قال طاووس:

- إن هذا المجلس يسألني الله عنه. يا أمير المؤمنين! إن صخرة كانت على شفير جبّ في جهنم هوت فيها سبعين خريفا حتى استقرت قرارها. أتدري لمن أعدها الله؟
- لا! ويلك لمن أعدها الله!
- لمن أشركه الله في حكمه فجار!

إن هذه النوادر وكثير غيرها تعكس شخصية طاوس وصلابة موقفه من السلطة، بمعنى السير والسلوك حسب قواعد الروح الأخلاقي. إذ ينقل عنه كيف أن ابنه قال له في إحدى المرات بضرورة الخروج بالسيف على السلطان. وعندما خرجا حجاجا ونزلوا في بعض القرى وفيها عامل لمحمد بن يوسف (الثقفي) هو ابن نحيح احد أخبث عمالهم. وعندما علم بوجود طاوس جاءه إلى المسجد وجلس بين يديه على أن يكلمه فأبى طاوس. عندها قام ابنه وهو يقول له بان أباه لم يعرفه. لكن أبا فحيح أجابه، بأن معرفته به هو سر إعراضه عنه. لكن طاوس ظل صامتا. وعندما دخلا إلى المنزل قال لابنه:يا لكع! بينما أنت زعمت أن تخرج عليهم بسيفك لم تستطع أن تحبس عنهم لسانك"! وعندما جاء ابن سليمان بن عبد الملك وجلس إلى جانبه، فان طاوس تعمد ألا يراه. وعندما قيل له:

- جلس إليك ابن أمير المؤمنين فلم تلتفت إليه!
- أردت أن يعلم إن لله عبادا يزهدون فيما بين يديه.

وجسّد هذه الحالة في مواقف عدة. فعندما قدم مكة أراد أميرها رؤيته. وحدثوه بأفضاله وشمائله ليحببوه إليه، لكن قال:

- ما لي إليه حاجة!
- إنا نخاف عليك!
- فما هو إذا كما تقولون!

بل نراه يرد على طلب عمر بن عبد العزيز موعظة منه بعبارة واحدة: "إذا أردت أن يكون عملك خيرا كله، فاستعمل أهل الخير. والسلام!". وليس مصادفة أن يكون سلوكه متسما بالمعارضة الخفية والساخنة من السلطة. بحيث يتخذ من الانعزال والانزواء في البيت أسلوبا للاحتجاج. وعندما قيل له بذلك أجاب: "حيف الأئمة وفساد الناس". بعبارة أخرى لقد وضع الفرد والجماعة والسلطة أمام مسئولية الفعل الحر. لهذا نراه يقول "من قال واتقى الله خير من صمت واتقى الله". كما نراه يؤكد: "لم يجهد البلاء من لم يتول اليتامى أو يكون قاضيا بين الناس في أموالهم أو أمير على رقابهم". وهي الأماكن التي يجري فيها اختبار حقيقة المواقف وكمون الشخصية الفعلية.

العلمية والمعرفية التي جعلت منه "حبر الأمة" و"بحرها"، بحيث وصف مجلسه احد الأشخاص قائلا: "ما رأيت مجلسا أكرم من مجلس ابن عباس، أصحاب القرآن في ناحية، وأصحاب الفقه في ناحية، وأصحاب الشعر في ناحية، يوردهم في واد رحب". ونعثر على هذا الوصف في تحقيق مشابه قاله عنه عبيد الله بن عتبة[1]: "ما رأيت أحدا كان أعلم بما سبقه من حديث رسول الله من ابن عباس، ولا رأيت أحدا أعلم بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه، ولا أفقه في رأي منه، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا تفسير للقرآن ولا بحساب وفريضة منه. ولقد كان يجلس يوما للفقه، ويوما للتأويل، ويوما للمغازي، ويوما للشعر، ويوما لأيام العرب وأخبارها. وما رأيت عالما جلس إليه إلا خضع له، ولا سائلا سأله إلا وجد عنده علما".

ذلك يعني أن ما كان يميزه في الوعي الخاص آنذاك هو العلم وسعة المعرفة وتنوع الخطاب وعقله النقدي وجرأته في التفكير المستقل. وهو تميز وجد صورته السحرية في الخاتمة الغريبة التي حاولت تصوير موته بالشكل التالي: "شهدت جنازة عبد الله بن عباس بالطائف. فلما وضع ليصلى عليه جاء طائر ابيض حتى دخل في أكفانه. فالتمس فلم يوجد. فلما سوى عليه

كما أنها المحك التي تعرض فيه وعليه غاية الوجود الإنساني التي حصرها طاوس في فكرة السمو الأخلاقي. إذ اعتبر "أن لكل شيء غاية، وغاية المرء حسن أخلاقه". من هنا فكرته عن إلزام المرء، أولا وقبل كل شيء، لنفسه أمام نفسه. فعندما قيل له ادع بدعوات لنا، أجابهم: "لا أجد لذلك خشية". وعندما قال له احد أصحابه بان يدعو له، أجابه "ادع لنفسك فإنه يجيب المضطر إذا دعاه". وعندما قال رجل كان يمشي معه فسمع غرابا نعب:

- خير!
- أي خير عند هذا أو شر؟ لا تصحبني أو لا تمشي معي!

بعبارة أخرى، لقد جعل من كل الأمور الصغيرة والكبيرة اختبارا للإرادة وسموها الأخلاقي. وليس مصادفة أن يفوت عليه الحج وهو الغيور عليه اشد الغيرة بسبب وقوفه على رفيق له مريض. لقد أراد طاوس تحرير نفسه من كل ما يمكنه إعاقة تحرره الذاتي بوصفه التزاما أبديا أمام الحق. من هنا فكرته المتشددة مع النفس عندما قال "اللّهم احرمني كثرة المال والولد، وارزقني الإيمان والعمل". ويمكننا العثور في هذا التحرر على نغمة الوجود الحي والتلذذ بقيمة الإنسان التي أعطت للوجود سكينة التحرر من خوف العدم، كما نراها في عبارته "لما خلقت النار طارت أفئدة الملائكة، فلما خلق آدم سكنت أفئدتهم".

[1] عبيد الله بن عتبة – هو أبو عبد الله عبيد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي. توفي عام ٩٨ للهجرة. وعادة ما يجري إدراجه ضمن تسمية أعلام التابعين (حسب التصنيف العادي). كان عالما من علماء الحديث والفقه. ويعكس في ملامحه الشخصية الفكرية نموذج المثقف أو رجل العلم البعيد عن شئون الحياة السياسية للدولة والأمة. بمعنى البقاء ضمن صروح المعرفة التقليدية. وهي الشخصية التي قبلتها الأموية ووظفتها من اجل مصالحها السياسية. فالجوهري بالنسبة للأموية هو ألا يكون رجل الفكر علما من أعلام المعارضة أو صوتا حيا ناطقا بأصوات القلب النبيل. من هنا الاتفاق العام عنه بوصفه ثقة عالما فقيها كثير الحديث والعلم بالشعر، كما قال عنه الواقدي. ووصفه الزهري بعبارة "كان عبيد الله بحرا من العلم". وكلاهما أعمشان، أي اقرب إلى العمى! ويتشابهان في موقفهما من عدم مواجهة السلطة أيا كان حجم خرقها وانتهاكها للحق والحقوق! إلا أن خلاف عبيد الله الهذلي عن الزهري يقوم فيما يبدو بنزاهته الباطنية التي نعثر عليها في دوره الخاص بتربية عمر بن عبد العزيز. فقد عمل مربيا ومعلما له.

سمعنا صوتا نسمع صوته ولا نرى شخصه (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية)". وتحتوي هذه الصورة بقدر واحد على رمز وخيال لا يلتقيان إلا حالما ترتقي شخصية المثقف إلى مصاف المستودع القادر على استقبال "طيور المجهول" وتغريدها بآيات معبرة عن يقين السعادة الأبدية. واستمد ابن عباس هذه السعادة وحققها في شخصيته الفعلية والمثالية من خلال وضعه أسس التفسير العقلي والجرأة في مواجهة النصوص أيا كان مصدرها. ولعل مأثرته التاريخية والثقافية بهذا الصدد تقوم في كونه أول من جعل النص القرآني مادة للتفسير العقلي والتأويل المعرفي. وقطع به شوطا جعل منه مثالا للجرأة العقلية، بحيث وصفه مرة ابن عمر قائلا: "ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن". ولم يكن هذا التقييم معزولا فيما يبدو عن تاريخ ونوعية العلاقة بين عمر بن الخطاب وابن عباس، التي جعلت عمر يفرد له موقعا خاصا بين الصحابة رغم صغر عمره آنذاك. ولعل الحادثة المروية أدناه من بين أكثرها شهرة وترددا. إذ تنقل لنا كتب التاريخ والسير كيف أن عمر بن الخطاب كان جالسا في رهط من الصحابة، فذكروا ليلة القدر. فتكلم من سمع وسكت القسم الآخر، بينما كان ابن عباس صامتا فقال له عمر:

- مالك يا ابن عباس صامت لا تتكلم؟
- يا أمير المؤمنين، إن الله وتر يحب الوتر. فجعل أيام الدنيا تدور على سبع، وخلق الإنسان من سبع، وخلق أرزاقنا من سبع، وخلق فوقنا سموات سبع، وخلق تحتنا ارضين سبع، وأعطى من المثاني سبعا، ونهى في كتابه عن نكاح الأقربين سبع، وقسم الميراث في كتابه على سبع، ونقع في السجود من أجسادنا على سبع، وطاف رسول الله بالكعبة سبعا، وبين الصفا والمروة سبعا، ورمى الجمار بسبع، فأراها في السبع الأواخر من شهر رمضان والله اعلم!

وقد أثار هذا التأويل استغراب عمر وتعجبه وتساءل إن كان ما يقوله ابن عباس يوافق ما هو معروف أو معلوم أو مسموع عن النبي محمد. لكنه تعجب تكمن بواعثه في النوعية الجديد للتفكير العقلي الذي اخذ يذلل تقاليد الرؤية العادية وصيغتها المباشرة من خلال رفعها إلى مصاف الهيئة العقلية المجردة. فقد أخذت هذه الهيئة تتمثل فكرة المستقبل والمتسامي بوصفها جزءا من الاجتهاد العقلي، أو ما دعاه علي بن أبي طالب في وصفه لابن عباس بكلمات "انه ينظر إلى الغيب من ستر رقيق، لعقله وفطنته بالأمور". وتكشف عن هذا العقل الحادثة المروية عن إجابة ابن عباس على السؤال الذي اقلق عمر بن الخطاب وفكّر فيه كثيرا ألا وهو كيفية اختلاف الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة وكتابها واحد. وقد أجابه ابن عباس قائلا: "أنزل القرآن علينا فقرأناه وعلمناه فيما نزل. وسيكون بعدنا أقوام يقرأونه ولا يدرون فيما نزل فيكون لهم فيه رأي.

فإذا كان ذلك اختلفوا". فقد افزع هذا الجواب عمر بن الخطاب بحيث زجره على جرأته فيما يتعلق بإمكانية أن تقول الناس بآرائها. لكنه أرسل إليه فقال: أعد علي قولك! فأعاده. فعرف عمر صوابه وأعجبه. وتشير هذه الحكاية بدورها إلى إمكانية التعلم السريع والواقعي بالنسبة للجيل الإسلامي الأول الذي لم تكن مواقفه من عقيدة الإسلام محكومة بجدل المذاهب وضيق الفرق وقواعدها الإيمانية الجازمة. فقد كان اجتهادهم محكوما بقوة الروح الأخلاقي المتسامي والواقعية الطبيعية التي أنتجت في مجرى بناء الإمبراطورية وصراعها الاجتماعي والسياسي فكرة الاجتهاد الحر. وليس عبد الله ابن عباس سوى الشخصية، التي أكثر من تمثلها وحققها آنذاك.

لقد كانت فكرة الاجتهاد الحر النتاج الطبيعي لتراكم العقل الثقافي، أي العقل المتحرر من ثقل النصوص والأعراف أيا كان شكلها ومحتواها. ومن ثم رفع القدرة العقلية للفرد إلى مصاف الحاكم الفصل فيما يتعلق بالمستجدات. إذ يعكس هذا التحول ملامح التراكم الضروري في الثقافة بوصفها وعيا تاريخيا ذاتيا. ففي موقفه، على سبيل المثال، من تفسير القرآن كان يجيب على أسئلة البعض بعبارة "هو كذا! أما سمعتم الشاعر يقول كذا". ذلك يعني إرجاعه فهم الفكرة القرآنية إلى تراثها، أو تاريخها اللغوي. ولم يكن ذلك معزولا عن ادراك قيمة التراكم التاريخي أو محكوم بفهم الحاضر والمستقبل باعتبارهما حلقات التاريخ والوعي. ووجد هذا الأسلوب انعكاسه في منهج الربط الدائم لحلقات المعرفة الإسلامية بسلسلة مكوناتها التاريخية. لهذا عادة ما كان تفسيره وتأويله وإجاباته تتركب من حلقات الإجابة التي يعثر عليها في سلسلة القران – النبي – الصحابة – الاجتهاد، بوصفها السلسلة الضرورية لمعرفة الحقيقية، أي المعرفة التي تعي نفسها بوصفها جزء من تراكم التجربة التاريخية والمعرفية. وفيها ينبغي أن تتأسس فكرة الاجتهاد. فالاجتهاد الحقيقي ليس انقطاعا في المعرفة بل تراكمها العقلي الحر. وحالما يمتلك المثقف هذه الصفة، فإنها تمتلك أسلوبه في التعامل مع مختلف مظاهر الوجود. وقد اكتشف الإمام علي بن أبي طالب هذه الصفة في شخصية ابن عباس، عندما جعله واليا للبصرة، ورسوله في الجدل السياسي مع الحرورية (الخوارج). وتروي كتب التاريخ كيف اخذ ابن عباس بلبس اليمانية، أي التلبس بالمظهر اللائق من اجل خوض الجدل الفكري والسياسي لإقناعهم بالرجوع إلى صف الإمام علي بوصفه ممثل الشرعية والحق. ويكشف هذا السلوك عن نفسية الثقافة والمثقف، وليس المحارب المتمرغ في وحل العرق المتصبب من معارك السلاح وغبار الكفاح. وقد استطاع ابن عباس التعبير بما في ذلك في مظهره عن "نظافة" العقل في محاولاته إقناع الخصم وإرجاعه إلى جادة الصواب. وتروي كتب التاريخ بهذا الصدد، كيفية لقاءه بممثلي الحرورية. وقد وصفهم ابن عباس بعبارة مؤثرة تكشف حقيقة ما فيهم وعندهم عندما قال، بأنه

لم ير قوما قط اشد اجتهادا منهم. أيديهم كأنها ثفن ابل ووجوههم مقلبة من آثار السجود. وعندما استفسروا عن سبب قدومه عليهم أجاب:

- جئت أحدثكم! على أصحاب رسول الله نزل الوحي. وهم اعلم بتأويله. اخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله وختنه وأول من آمن به؟
- ننقم عليه ثلاثا.
- وما هن؟
- أولاهن انه حكّم الرجال في دين الله وقد قال الله (إن الحكم إلا لله).
- وماذا؟
- قاتل ولم يسب ولم يغنم، لئن كانوا كفارا لقد حلت له أموالهم، وإن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم.
- وماذا؟
- ومحا نفسه عن أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين.
- أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنّة نبيكم ما تنكرون أترجعون؟
- نعم
- أما قولكم أنه حكم الرجال في دين الله فإنه يقول:(يا أيها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منك تعمدا فجزاء يحكم به ذو عدل منكم). أنشدكم بالله! أفحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أرنب ثمنها ربع درهم؟
- اللّهم في حقن دماؤهم وصلاح ذات بينهم!
- أم قولكم أنه قاتل ولم يسب ولم يغتنم، أتسبون أمكم ثم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها؟ فقد كفرتم. وإن زعمتم أنها ليست أمكم فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام. إن الله يقول:(النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم). فانتم تترددون بين ضلالتين فاختاروا أيها شئتم، أخرجت من هذه؟
- اللّهم نعم!
- أما قولكم محا نفسه من أمير المؤمنين، فإن الرسول دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال:"اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله"، فقالوا "والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب محمد بن عبد الله".

فقال "والله إني لرسول الله وإن كذبتموني! اكتب يا علي! محمد بن عبد الله". فرسول الله كان أفضل من علي. أخرجت من هذه؟

- اللّهم نعم!

وانتهت هذه المحادثة برجوع ما يقارب العشرين ألفا منهم إلى صف الإمام علي وبقى أربعة آلاف. وهي حالة نموذجية معبرة عن جدله العقلي. بمعنى استعمال الحجج العقلية وإخضاع النصوص بالطريقة التي لا تتعارض مع الوقائع التاريخية والحس السليم وفكرة المنفعة. إننا نعثر في شخصيته ليس فقط على حنكة الجدل العقلي الحر، بل والقدرة على التأويل العقلاني المتحرر في تعامله مع النصوص من ثقل التقليد، والمحكوم في الوقت نفسه بالوقائع والحقائق. فقد كان هذا الترابط يؤسس في أعماقه لمبدأ الاجتهاد الحر. حيث أخذ بتمثل هذه النتيجة في أسلوب تفكيره ومواقفه الاجتماعية السياسية والأخلاقية، كما هو جلي في فكرته عن "عدم المعرفة" بوصفها معرفة. فقد استحسن ابن عباس جواب أحد الأشخاص عندما أجاب على سؤال بعبارة "لا أدري". ثم أضاف: "إن قول لا أدري نصف العلم". أما النصف الآخر فهو المعرفة العملية، لتي تجّسد وتحقق حدود الإدراك في المعلوم والمجهول. وعادة ما تصنع هذه الحدود روح الاعتدال بوصفها الصيغة الأشد صرامة وتكاملا للحق والحقيقة. لهذا نراه يقف من الناحية الفكرية خارج نفسية وذهنية الفتنة التي طبعت مرحلة الصراع الأولي من اجل السلطة (التي انتهت بمقتل الإمام علي)، بينما سلك من الناحية العملية موقفا ملتزما في الصراع السياسي. مما يشير بدوره إلى أن حقيقة الاعتدال موقف لا مساومة فيه مع الحق. وهي فكرة كانت تتراكم في ذهنية ونفسية ابن عباس بمعايير الثقافة العقلية وليس السياسية. من هنا إجابته على سؤال معاوية:

- أنت على ملة علي؟
- ولا على ملة عثمان! أنا على ملة رسول الله!

فقد عبّرت هذه الإجابة عن الوقوف إلى جانب الفكرة الصحيحة المجردة، كما أنها تتميز بالحذق السياسي. لكن ذلك لا يعني تهاونه مع السلطة أو السكوت عن تصرفها أو القبول بكل ما تفعله، كما نراه على سبيل المثال في موقفه من معاوية عندما قدم للحج. إذ تنقل لنا كتب التاريخ كيف أن معاوية بعد "عام الصلح" حج فاجتاز على جماعة فقاموا إليه تكريما ولم يقم إليه ابن عباس. عندها قال له معاوية:

- يابن عباس ما منعك من القيام كما قام أصحابك إلا لموجدة عليّ بقتالي إياكم يوم صفين! يابن عباس إن ابن عمي عثمان قتل مظلوما!

- فعمر بن الخطاب قد قتل مظلوما، فسلم الأمر إلى ولده، وهذا ابنه (وأشار إلى عبد الله بن عمر).
- إن عمر قتله مشرك
- فمن قتل عثمان؟
- قتله المسلمون.
- فذلك ادحض لحجتك إن كان المسلمون قتلوه وخذلوه فليس إلا بحق!
- إنا كتبنا إلى الآفاق ننهي عن ذكر مناقب علي وأهل بيته فكف لسانك يابن عباس!
- فتنهانا عن قراءة القران؟
- لا.
- فتنهانا عن تأويله؟
- نعم!
- فتقراه ولا نسال عما عنى الله به؟
- نعم!
- فأيهما أوجب علينا قراءته أو العمل به؟
- العمل به.
- فكيف نعمل به حتى نعلم ما عنى الله بما أنزل علينا؟
- سل عن ذلك ممن يتأوله على غير ما تتأوله أنت وأهل بيتك.
- إنما نزل القران على أهل بيتي، فاسأل عنه آل أبي سفيان وآل أبي معيط؟!
- فاقرءوا القرآن، ولا ترووا شيئا مما أنزل الله فيكم، ومما قاله رسول الله فيكم، وارووا ما سوى ذلك.
- و"يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم، ويأبي الله أن يتم نوره ولو كره الكافرون".
- اكفني نفسك، وكف عني لسانك! وإن كنت فاعلا فليكن سرا، ولا تسمعه أحدا علانية!

إننا نعثر في هاتين الإجابتين على طبيعة مواقفه الاجتماعية والسياسية العقلية التي جعلته مرة يقول:"أتي على الناس زمان يعرج فيه بعقول الناس حتى لا تجد فيه أحدا ذا عقل". ويمكن فهم المضمون الفعلي لهذا التقييم بوصفه نقدا عقليا موجها ضد سيادة الغريزة التي عادة ما تسود زمن الانقلابات الحادة والصراعات الدموية العنيفة كما كان الحال قبيل وبعد صعود الأموية إلى السلطة. وفي هذا يكمن السبب القائم وراء عبارته القائلة:"ذهب الناس وبقي النسناس". وعندما سألوه عن معنى النسناس، قال:"الذين يتشبهون بالناس وليسوا بالناس".

إننا نقف هنا أمام رؤية حساسة للمثقف تجد في حقيقة الإنسان موقفا يرتقي إلى مصاف الإنسانية فيه، انطلاقا من أن حقيقة الإنسانية في العقل والحق. من هنا رفض ابن عباس الشامل للظلم والقهر، كما وضعه في عبارته الأدبية الرفيعة القائلة: "لو أن جبلا بغى على جبل لدك الباغي". وطوّر المضمون الاجتماعي والسياسي لهذه الفكرة من خلال تأمل الوجود الفعلي للدولة حالما تبتعد عن مضمون الحق في أفعالها، بحيث تكون النتيجة موت واسع الانتشار لا يقطعه غير البكاء والنحيب! من هنا قوله: "ما ظهر البغي في قوم قط إلا ظهر فيهم الموتان"، أي الكثير الوقوع. بحيث نراه يجعل مهمة المثقف الفردية في مواجهة البغي أسلوبا لتصليب عوده الروحي في معارضة السلطة الغاشمة.

ووضع هذه الفكرة في نصيحته للمثقف، بمعنى جعل تحدي النفس في مواجهة "السلطة المهيبة" مرجعية ذاتية من اجل الارتقاء إلى مستوى وحقيقة الإنسانية فيه. وقال بهذا الصدد: "إذا أتيت سلطانا مهيبا تخاف أن يسطو عليك فقل "الله اكبر! الله اعز من خلقه جميعا! الله اعز مما أخاف واحذر!". كما يمكن فهم حقيقة هذه النصيحة بمعايير السمو الروحي للثقافة العقلية واجتهادها الحر. إذ أخذت الثقافة تعي حقيقة الإنسانية في الإنسان بوصفها موقف حرا ومتحررا من العبودية للسلطة والقوة أو أيما شبح من أشباح الوجود. وقد أوصلته هذه النتيجة إلى تأسيس أولوية الفكرة الإنسانية تجاه كل ما سواها، كما نراها في فكرته التي جعلت من السلوك الإنساني الرفيع تجاه الإنسان كإنسان أعلى من العبادة، بل العبادة الحقيقة. ووضع هذه المعادلة في عبارته القائلة: "لأن أعول أهل بيت من المسلمين شهرا أو جمعة أو ما شاء الله أحب إلي من حجة بعد حجة. ولطبق بدانق اهديه إلى أخ لي في الله أحبّ إلي من دينار أنفقه في سبيل الله".

ومن هذه الأفكار تراكمت الصورة المثالية عنه، بحيث أصبح في الضمير التاريخي للثقافة الإسلامية حبرا وبحرا، أي مدادا للاجتهاد العقلي والجهاد الروحي. كما يمكننا العثور على هذه النتيجة في وعيه الذاتي كما نراه في العبارة الوجيزة التي قال فيها: "من حلم ساد، ومن تفّهم ازداد". وهي حقيقة، لأن حقيقة المثقف روح. وبالتالي ليست العبارة الجميلة، والأخاذة، والمستقيمة مع العقل والوجدان والحدس، سوى شخصيته الحقيقية.

*****

الباب الخامس

صيرورة الإمبراطورية والروح الثقافي

الفصل الأول

العقدة الأموية - الدهاء السياسي وخراب الضمير

لم يعان الوعي السياسي الأولي للأمة الإسلامية من مأزق الخلافات المبدئية، بقدر ما كان يعاني من تهور البحث عن مبدأ للوفاق والإجماع. ولم تكن هذه الظاهرة حصيلة الخلافات الأولى حول الفاضل والمفضول في الخلافة بعد موت النبي محمد، بقدر ما كانت الاستمرار الطبيعي للمبادئ التي حاول إسلام الرسالة (المدنية) غرسه في الاعتقادات والأفعال.

فقد ربط القرآن حقيقة اعتناق الإسلام برضا أتباعه عن الرسول، بينما تحول رضا الله إلى الشهادة الكامنة عن حقيقة الإيمان. وبقيت هذه العلاقة العقائدية بين الظاهر والباطن في طي الاختزال القائم في فعل الرضا المباشر وأقوال المؤيدين والمعارضين. وكان ينبغي لهذه العلاقة والمعادلة أن تنقلب بصورة كلية من أجل أن يجري إدراك حقيقة معناها، أي كان ينبغي للباطن أن يصبح ظاهرا، والظاهر باطنا، والقول فعلا والفعل قولا. وبالتالي تحول الرضا المباشر إلى رضا قلبي، والرضا الإلهي إلى مصدر اليقين والحقيقة. فقد كان من الصعب آنذاك تصور إثارة هذه الظاهرة للالتباس و"البدع" في الوعي الاجتماعي دون استفحال التجزئة الفعلية لقوى الأمة، التي لا يؤدي الافتراق فيها إلى تغير مضمون الوحدة والجماعة، كما لا تصبح الوحدة والجماعة صك الإدانة للخلاف والاجتهاد. إذ لم يكن جدل الأمة الأولى، بعد موت النبي محمد، حول القضايا المتعلقة بأفعال القناعة والرضا، من وحي الروح الأخلاقي وتنظيره اللاهوتي، بقدر ما كان نتيجة لهيجان النفس الاجتماعية وتصادم المصالح السياسية. ولعل "حادثة السقيفة" التي رافقت اختيار أبو بكر للخلافة تظهر أولوية اليقين البدائي وثانوية الفعل السياسي.

فقد أجاب الأنصار أتباع سعد بن عبادة، بعد خطابه بهم ودعوته لهم بالتمسك بزمام الأمور (الرئاسة)، انطلاقا من أنهم "أحق الناس وأولاهم به"، بعبارة "أن قد وفقت في الأمر وأصبت في القول. فأنت مقنع ولصالح المؤمنين رضا"[1]. وردّ الأنصار على المهاجرين بعد اشتداد "الجدل"، بأنهم أحب الناس إليهم وأرضاهم لهم.غير أن مشكلة "الخلافة" السياسية ظلت عالقة في إحساسهم المباشر. لذا نراهم يشترطون المبادلة سواء بصيغة "منا أمير ومنكم أمير"، أو بصيغة "اليوم لكم وغدا لنا"، باعتباره أساس المبايعة والرضا. لهذا أجابوا أبا بكر بعبارة:"فلو جعلتم اليوم رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا"[2]. بينما رد عمر بن الخطاب على هذا الاقتراح باعتباره حلا لا يمكنه "أن يرضي العرب"[3]. وأدى هذا الجدل في نهاية المطاف إلى

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ص٩، ابن الأثير: الكامل، ج٢ ص٢٢٢.

[2] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ص١١.

[3] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص١٣، أبن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢، ص٢٢٣.

كسر وحدة الأنصار "القبلية" ببروز بشير بن سعد، الذي حاول البرهنة على أن الأنصار ما أرادوا من سابقتهم في الجهاد والدين "إلا رضا الله وطاعة نبيه والكدح للأنفس"[1]. ذلك يعني أن الجميع اتفقوا على ضرورة الرضا ولكن في خلاف. والقضية هنا ليست في تعقيد الكلمة بل في محتواها السياسي المختلف. فقد تجاوز الجدل السياسي الأول حدود "السقيفة" والمدينة إلى "جزيرة العرب" ككل، كما أبدع فكرة الرضا والمبايعة ضمن الخلاف. وبهذا يكون قد أعطى للخلاف أبعاده الأخلاقية والروحية من خلال إشراك الأفراد والجماعة في فعل الرضا والمبايعة،ومن ثم تقديم الطاعة السياسية الحرة والتلذذ بسعادتها الأخلاقية[2].

ونعثر في ما سبق قوله على مسار الخطى الأولية لتثوير الوعي وبراهين الأقوال والأفعال. فإذا كان جدل السياسة قد فتح الأبواب أمام الحل السياسي، فإن الحل السياسي قد أوصدها أمام فوضوية الثأر المعنوي. مما أعطى للوعي الديني السياسي اللاحق ومحاولاته تهذيب وجدان الخلاف في الخلافة، صياغة البديهة السياسية القائلة: "من رضاه النبي لديننا رضيناه لدنيانا". إذ تحتوي هذه الفكرة ليس فقط على التبرير "السنّي" لما جرى، بل وعلى إدراك حقيقة البراعم الخفية الناشئة للعلاقة بين الدين والدنيا في ظل صيرورة المؤسسات الحكومية وملامح السلطة المستقلة. وكان ينبغي لهذه العلاقة أن تمر عبر مخاض الصراع العنيف من أجل أن تتحول إلى بديهة مقبولة للجميع.

ولعل الخروج على الخليفة عثمان بن عفان كان النموذج الأمثل لهذا المخاض. فقد أحتك الضمير الإسلامي للمرة الأولى بواقع انتهاك "الحدود" الإسلامية. ومن الصعب القول، بأن القوى المنتفضة آنذاك قد طابقت في وعيها "النظري" بين مفاهيم الضمير والدين، وبين الحدود والدنيا، إلا أن وعيها "العملي" قد سار في هذا الاتجاه. واستمدت هذه النتيجة وجودها التاريخي والفعلي، والعقلي والوجداني من قوة التضاد الفاعلة في صيرورة السلطة نفسها. فالسلطة (والدولة) هي ميدان انفصام والتئام الدين والدنيا. وفيها يمكن تمثل "روح" الإسلام ومعاداته. فإذا كان موت النبي محمد قد قطع صلة الوصل "بالوحي الإلهي"، فإنه أبقى على شكله التاريخي في النص القرآني عرضة لوحي الصراع وتطور الروح المعرفي المتراكم في مجرى

---

[1] أبن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢، ص٢٢٣.

[2] قد تثير هذه الفكرة بعض الاعتراضات الوجيهة، استنادا إلى معطيات كتب التاريخ والسير التي حاولت الكشف عن البواعث القبلية والشخصية في فعل بشير بن سعد، إلا إنني انظر إلى هذه القضية الآن من زاوية تأثيرها على القيم، لا البحث في الضمائر والنوايا.

التجارب الاجتماعية. لذا نرى أبو بكر يواجه العرب المسلمين في خطبته الأولى بعد البيعة، بالإشارة إلى فكرة أن الله قد بعث النبي بالحق وللتأليف بين قلوبهم والتمكين لهم من دينهم. من هنا مطالبته إياهم "بحسن الهدى ولزوم الطاعة"[1]. وتمم ذلك بكلماته الشهيرة القائلة "استخلف الله عليكم خليفة ليجمع به ألفتكم وكلمتكم"[2]. ولم يغفل موقعه الإسلامي بينهم باعتباره أحدهم. وأكد على أنه ولي عليهم وليس بخيرهم، فإن أحسن فليتبعوه وإن أساء فليقوموه. وإن فرض طاعة الناس له مربوط بطاعته لله والرسول، وفي حالة عصيانه لله والرسول فلا طاعة له عليهم[3]. وتعبّر هذه الأفكار عن الحالة التي لم يتجاوز فيها الدين الدنيا ولا بالعكس، ولا الحدود الضمير ولا بالعكس. لقد نظر في خطبته (برنامجه السياسي) إلى وحدة الكلّ الإسلامي نظرته إلى حلقة متممة ومستمرة للإسلام المحمدي. إذ لم يؤرقه شيء أكثر من الحصول على الرضا الحقيقي. أما الصراعات "القرشية" بعد موت النبي محمد فقد عبرّت عن هذه المساعي الحثيثة والمليئة بالمغامرة أيضا من أجل أن تكتسب "البيعة العامة" مظهر الرضا العام. ولم يكن ذلك مجرد رد فعل لاستجواب قاهر، بقدر ما تضمن بحد ذاته على الصيغة الأولية لانكسار الاعتراض الداخلي. لأنه أسس لما يمكن دعوته بقواعد القهر النفسي والاجتماعي والأخلاقي للفعل المضاد باعتباره نكثا للعهد. ومن الممكن استشفاف ذلك من مطالبة الجميع بقبول "الهدى" وإلزامهم بالطاعة. ولم تجد الأمة آنذاك حرجا في ذلك مازالت قيادتها توّحد في أشخاصها و"بنيتها" السياسية النموذج التاريخي للفضيلة. لهذا أيضا يمكن فهم لماذا لم يجد عمر بن الخطاب حرجا بعد توليه الخلافة في أن يقتضب بخطبته للدرجة التي لم تتجاوز كلمات معدودة شّبه فيها العرب بالجمل الأنف المتبع لقائده. في حين لم يقل عن نفسه سوى عبارة "فورب الكعبة لأحملنكم على الطريق"[4]. ذلك يعني أن العرب المسلمون لم يجدوا حرجا في حملهم على طريق الحق. وسواء أثار ذلك في وعيهم آنذاك تخيل أو إدراك الترابط العقائدي بين الإيمان والحق أم لا، فإن مما لاشك فيه ذوبانه العملي في "براهين" الفتح الإسلامي. فقد كان الفتح الصيغة العسكرية لعلاقة الدين بالدنيا. أما في وقت لاحق، عندما أصبح احتدام الجدل المقدمة الأولية لافتراق الأمة السياسي والمذهبي، فإن علاقة الإيمان بالحق لم يعد بإمكانها

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٢٤.

[2] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ص ٢٤-٢٥.

[3] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢ ص٢٢٥.

[4] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢ ص٢٩٣.

أن تستمر بصيغتها المتفائلة كما كان الحال بالنسبة للمسلمين الأوائل وقادتهم. إذ لم تعد السياسة خادمة الدين، بل الدين خادم السياسة.

فقد كان الدين يتطابق في وعي المسلمين الأوائل مع الحق. لهذا لم يثر خضوع الحق للسياسة حفيظة الموقف من المؤسسات السياسية الآخذة في النمو فحسب، بل ومن حقيقة الحق السياسي. لهذا استفسر عثمان بن عفان، عندما أخذوا يواجهوه بانتقادات شديدة حول تصرفاته السلطوية، قائلا: "أتفتقدون من حقوقكم شيئا؟ فما لي لا افعل في الفضل ما أريد. فلم كنت إماما إذا؟"[١]. بعبارة أخرى، أنه لم يجد حرجا في لوي عنق الحق بالصيغة التي يرتئيها ما زال هو إماما للمسلمين. ذلك يعني، أن الحق لم يعد معيار السلطة، بل السلطة معيار الحق. وإذا كان الحق عادة ما يتجسد بصورته المباشرة في أمور المعيشة، فلأنها ميدان المصالح المباشرة والصيغة الحية لكشف قيم الحق والعدالة. فالانفصال والتفكك الجزئي بين وحدة الديني والدنيوي في سياسة السلطة استثار الوعي الاجتماعي الإسلامي من اجل إعادة لحمتها. ولم يكن ذلك في الواقع سوى الأسلوب التاريخي لنفي القيم وتعميقها، أو ما أسميته بضرورة المخاض الصعب من أجل أن تتخذ الإشكاليات الاجتماعية والروحية صيغة البديهة المقبولة، أو أن تتخذ الفكرة المنسية قيمتها الجديدة، أو يجري اكتشاف ما في التجارب الإنسانية العميقة من مغزى لا حدود له. آنذاك يتحول ما هو غير متناه في الأفكار إلى قيد ضروري لإبراز مضامين الحقائق الملموسة، أي ينبغي أن يحدث الانكسار العميق في التجربة الحياتية للأفراد والجماعة من أجل أن ترتقي العلاقات القائمة إلى مستويات أعمق وأشكال جديدة في صرح الوعي الأخلاقي والعقائدي. أما بصدد ما نحن فيه، فإنه كان يعني ارتقاء وسمو علاقة الدين بالدنيا، والضمير بالحدود، والإيمان بالحق.

فالجمهور الإسلامي الذي أبدع في تعامله مع أئمة السلطة (الخلفاء) تقليد المبايعة والرضا، سعى في حالة زيغهم أما لتقويمهم وأما للإطاحة بهم، كما هو الحال مع عثمان بن عفان. غير أن "الزيغ" الأولي والأول، لم يكن انحرافا كليا بقدر ما كان نتاجا لتداخل علائق عديدة، وذلك بفعل بقايا الوشائج المتينة للتجربة الإسلامية الأولى، التي ما زال يخيم ويجثم على انتصاراتها السياسية والعسكرية، روح الأخلاق المتسامية. لهذا لم يجد الخليفة عثمان حرجا في أن يعلن أمام من كان يحاصره في بيته قائلا بأنه سمع النبي محمدا يقول:"لا تتمادوا في الباطل فإن الباطل يزداد عن الله بعدا، ومن أساء فليتب". من هنا "توبته" العلنية أمام الجمهور عندما

[١] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ص٤٥.

خاطبه قائلا: "أنا أول من أتعظ! والله لئن ردني الحق عبدا لا نتسبن نسب العبيد"[١]. وهنا نقف للمرة الأولى في تاريخ الصراع السياسي أمام ظاهرة السياسة المتأثرة بنوازع الأخلاق الشخصية، رغم أن بواعثها الدفينة لا تخلو من دهاء عملي ومصلحي مباشر. فمما لا شك فيه أن كلمات عثمان بن عفان المذكورة أعلاه لم تكن نتاجا لدهائه السياسي. وليس مصادفة أن يقف مروان بن الحكم بالضد من توبته معتبرا إياها تنازلا لا يمكن القبول به. لهذا طالبه قائلا: أنقض التوبة ولا تقر بالخطيئة![٢]. ففي هذه الظاهرة ينعكس التداخل الخفي للمتناقضات وإمكانات ردود فعله المتضادة. من هنا تعليق طلحة[٣] في وقت لاحق على مقتل عثمان بعبارة: "إن عثمان خلط الذنب بالتوبة حتى كرهنا ولايته وكرهنا أن نقتله"[٤].

---

[١] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ص٤٧.

[٢] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ص٤٨.

[٣] طلحة بن عبيد الله (توفي ٣٦ للهجرة) بعد أن بلغ من العمر ٦٢ سنة. وهو الرفيق والصديق واللصيق بالزبير بن العوام، كما لو أنهما توأم الإخلاص المتبادل. فقد كان هو أيضا من أوائل المسلمين. وكان يحمل اغلب صفات أولئك الصحابة الكبار ذوي الأصول الارستقراطية والمالية. بمعنى جمعه بين خصال الجاهلية الكبرى والنزوع الإسلامي، أي بين مادية الجاهلية وروحانية الإسلام. من هنا تناقضاتها الحادة ومصيرها الذي لا يخلو من أفعال مخزية! وهو السر الذي افقده، كما افقد اغلب الصحابة الذين خانوا أو ابتعدوا عن حقيقة الفكرة الإسلامية الأولى، أثره بالنسبة للتاريخ الروحي. والمكان الوحيد الذي يتدحرجون فيه بين الحين والآخر هو ذاكرة وذكرى السلفيات الميتة في إعادة ترتيب الكلمات وتصفيفها في عبارات مملة للسمع وثقيلة على الوجدان. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن سلوكه السياسي المتأخر وموقفه من السلطة. وقد يكون ذلك هو السبب الذي جعل من الضروري إعلاء شأنه "الروحي" من خلال ابتداع الحكاية الملفقة عن إسلامه عندما سمع صوت راهب في صومعته يسال عما إذا ظهر النبي احمد في الجزيرة! وهي أسطورة محببة للذهنية السلفية العائمة في مياه اليقين الضحلة. وذلك لما فيها من جهل لقيمة الرؤية النقدية من إخلاص للحق والحقيقة، مع ما يترتب عليه من وضع الشخصيات في مكانها المناسب، ومن ثم تفعيل أهميتها بالنسبة لوعي الذات التاريخي والثقافي.

فقد كان طلحة يحمل كل تناقضات العصر، وبالأخص حالته الاجتماعية الاقتصادية الأولى واختياره الطوعي للإسلام. فقد تعرض لمضايقات واضطهاد قريش رغم ثروته الهائلة وموقعه الاجتماعي، لكنه استمر في إخلاصه للدعوة الإسلامية. ونعثر على هذا التناقض في مداعبة الثروة الدنيوية والأخروية لخياله الواقعي والديني. كما وجدت ذلك تعبيره في الصورة الرمزية التي أطلقها عليه النبي محمد مرة بعد دوره البطولي في معركة أحد. فقد قال النبي محمد عنه: "من أراد أن ينظر إلى شهيد يمشي على وجه الأرض، فلينظر إلى طلحة بن عبيد الله". وهو تقييم ناله بأثر قتاله الشديد ودفاعه الجريء عن النبي محمد عندما تعرض إلى القتل في معركة أحد. إذ كان يحمي النبي بجسمه من سهام قريش، بحيث شلت يده وشج رأسه، بل يقال انه تعرض في المعركة إلى سبعين طعنة وضربة ورمية وقطعت إصبعه. بحيث كانوا بعدها يقولون، يوم أحد هو يوم طلحة. وعنه ينقل قوله: "عقرت يوم احد في جميع جسدي، حتى في ذكري!". وبالمقابل بلغت ثروته عندما قتل حوالي مليون ومائتا ألف درهم. وقوّمت أصوله وعقاره بحوالي ثلاثين مليون درهم! بل نقرأ عند ابن الجوزي نقله للخبر القائل، بأن طلحة خلف ما يقدر بثلاثمائة حمل من الذهب!

[٤] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة،ج١ ص٦٩.

لقد جمّعت صيرورة الدولة الإسلامية عوالم متناقضة. إلا أن الأمة لم تبحث في هذه المتناقضات عن يقين جديد، بقدر ما أنها وجدت في حركاتها المتضادة استيعابا "حقيقيا" له. ولا يعني ذلك اضمحلال "آفات النفس" و"رذائل" الجاهلية، بقدر ما كان يعكس الصورة التي تشابه في شاعريتها هطول الأمطار الخاطفة في صحراء الجزيرة. بعبارة أخرى، لقد كان من الصعب آنذاك التمييز بين لذة النظر وفائدة الغوث ورحمة السماء. لقد جرى أخذ كل ما هو موجود على أنه جود.

ففي تلك المرحلة لم يعان القلب الإسلامي بعد من معضلات الوجود والروح. ولم تعرف صروحه المادية بعد صحارى الروح. لكنه أدرك منذ وقت مبكر خطورة الجدل وفعله المخرب لمعنى الوجود. وجرى التعبير عن هذا الإدراك في مفاهيم الأول والآخر، والدين والدنيا، والإيمان والحق، بحيث أعطى لفعل الجهاد القديم معنى الأسلوب الأمثل لاستعادة المعنى الحقيقي "للأول" و"الدين" و"الإيمان" الإسلامي. إذ لم تكن حقيقة الجهاد سوى الأسلوب "الأخير" و"الدنيوي" تجاه عوالم الانحراف عن المبادئ. وفي هذا يكمن السبب الذي يفسر سرّ الاندفاع العارم لقوى المعارضة الإسلامية الورعة في مواقفها من "خلط التوبة بالذنب". لهذا لم تجد في الكلمة مبررا للفعل، مع أنها لم تنف أهميتها بالنسبة للروح. وقد جعلها ذلك أسيرة الكراهية، باعتبارها قوة وفعلا سلبيا. والبديل الجديد لإعلان التوبة كان يقوم في رفع الجهاد إلى مصاف العمل، والعمل إلى مصاف الحق. لهذا كان "الخطاب" السياسي الروحي الذي وجهه علي بن أبي طالب يدور ضمن أولوية السياسة والأخلاق. إذ نراه يشدد على أن من يبسط يده بالمعروف ابتغاء وجه الله سيعوضه ما أنفق في الدنيا ويضاعف له في الآخرة، وأن لسان الصدق أفضل من كل ثروات الدنيا، وأن الكبرياء والعظمة دعوى باطلة، لأن الدنيا عرضة للزوال. لهذا طالب أتباعه بالفزع إلى قوام الدين وإتمام الصلاة وأداء الزكاة، والنصيحة للإمام، وتعلم الكتاب (القرآن)، والتصديق في الحديث، والإيفاء بالعهد إذ عاهدوا وأداء الأمانات إذا ائتمنوا، وعمل الخير، إذ لا يفوز بالخير إلا من عمل الخير[1]. ذلك يعني أن الإمام علي سعى لإعادة ربط القول بالعمل، كما عبرّ عنه بكلمات بسط اليد ولسان الصدق أفضل من المال. فقد أتقن المسلمون قول الكلمة التي لم تعد في حالات عديدة مصدرا للعمل. مما حوّل العمل إلى مقدمة إعادة تهذيب الكلمة. ومن ثم ضرورة ذوبان القول والعمل في استيعاب الفكرة الكبرى القائلة، بأن الدنيا عرضة للزوال، وأنه لا معنى لها خارج حقيقة الصور الموحدة

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة،ج١ ص٧٧.

للأمة من صلاة وزكاة وغيرها، باعتبارها مقدمات عقائدية عملية وروحية للاشتراك الفعال في تغيير الواقع السياسي، أو ما أسماه بالنصيحة للإمام. وبما أن قيام هذه النصيحة يستلزم وجود أساس متين، فإن تعلم الكتاب وتصديق الحديث هي المقدمة الواعية للوفاء بالعهد والأمانة. انطلاقا من أن الوفاء بالعهد والأمانة ليست أفعالا سياسية فقط، بل وأخلاقية أيضا.

مما سبق يتضح، بأن البرنامج السياسي الأخلاقي للإمام علي بن أبي طالب قد اختزل في عبارته البليغة تجربة الخلافة الرشيدة. فمن الناحية الظاهرية يبدو خطابه شديد الشبه بخطاب الخليفة الأول. إلا أن أبا بكر لم يعان من ثقل مهمة الرجوع إلى الإسلام "المحمدي". لقد أعتبر أفعاله استمرارا لأفعال النبي، بينما تحسسها علي بن أبي طالب واستوعبها على أنها رجوع إليه. ولم يستطع هذا الرجوع تجاهل الإفرازات التي لازمت صيرورة الدولة. إذ لا أساس للرجوع بحد ذاته ولا معنى له خارج مجرى هذه العملية ونتائجها التي أفرزت انكسار قيم الإسلام السياسية والأخلاقية الأولى. لهذا كان خطاب الإمام علي بن ابي طالب بديلا سياسيا وأخلاقيا تعرض للهزيمة السياسية والفلاح الروحي[1]. الأمر الذي جعل من خطابه حشرجة كبرى لصوت المتناقضات، والوحدة المرعبة للشك واليقين، والقلق والاطمئنان الملازمة لإدراك قيمة ومعنى التضحية من اجل أن تبقى فكرة الحق والحقيقة مرجعية أبدية. وعادة ما يلازم هذا القدر الأرواح الكبيرة في مجرى مواجهتها وتحديها للسلطة وإشكاليات العصر الكبرى. كما أنه القدر الذي وجد شخصياته في الرعيل الأول أو الطبقة الأولى من مثقفي الإسلام الذين جسّدوا في أقوالهم وأعمالهم، وآثارهم وتأثيرهم، حقائق "المرجعية الأبدية" للروح، كما نعثر عليه في شخصية عبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وأبي الدرداء ومعاذ بن جبل وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن العباس وغيرهم.

فقد كانوا مثالا حيا لما أسميته بتجسيد حقائق المرجعية الأبدية للروح في الثقافة الإسلامية الناشئة. فالمثقف الكبير حلقة في سلسلة الوجود التاريخي للفكر الحر. ومن ثم فإن كل منهم تمثّل معنى "حقائق المرجعية الأبدية للروح" ضمن شروط ثقافته الكونية الخاصة. مما جعل من مثقف "الحقائق الأبدية" ممثل وحامل الثقافة الكونية، التي تتعدى من حيث مبادئها وغاياتها حدود الجزئية والعرضية في المواقف والمصالح. مما يفترض بدوره تمثل ثلاث مبادئ كبرى وهي: الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع

---

[1] لقد تناولت هذه الجوانب بإسهاب في كتابي (الإمام علي بن أبي طالب: القوة والمثال).

والدولة. وحالما يجري تمثل هذه المبادئ، فإنها تصبح عين سماته الخاصة ومعين وجوده الشخصي.

فالمثقف الكبير فردانية حرة ودائمة تتجسد فيها وحدة العلم والعمل تجاه مختلف مظاهر وحيثيات الوجود. بمعنى مواجهة الواقع والتعامل مع إشكالاته الكبرى بوصفها همومه الشخصية، ووضع الحلول لها ضمن سياق تعميق وتوسيع حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والمجتمع والدولة. بحيث تصبح معاناته عين وجوده الشخصي، ووجوده الشخصي عين معاناته. كما يصبح محل الهموم الكبرى وحاملها في الروح والجسد. ونعثر على هذه الصيغة عند كل أولئك الذين مثلوا في وجودهم التاريخي حقائق المرجعيات الأبدية لروح الثقافة الإسلامية الناشئة. فقد أتسم تمثيلهم بكافة سمات الفكرة الكونية الإسلامية، وتمثّل رؤيتها تجاه إشكاليات الوجود التاريخي للفرد والجماعة والدولة. الأمر الذي طبع أقوالهم وأفعالهم وجعل منها في الوقت نفسه الصيغة التأسيسية لهذه الحقائق الأبدية.

ومما لا شك فيه، أن كل شيء يزول، وفي زواله يبقى، بوصفها المفارقة التي تنطبق بقدر واحد على كل وجود. غير أن معنى البقاء يبقى محكوما بما فيه. ومن ثم يبقى استمراره في الوجود محكوم بقدر ما فيه من قدرة على التناسخ. وفي هذا يكمن سبب بقاء وفاعلية الوهج المثير في "خلافة الراشدين"، مع أن بدايتها ونهايتها سلسلة من الصراع العلني والمستتر، الحامي والدامي. بل أنها سلسلة من الإشكاليات الكبرى بالنسبة للعقل والضمير. وفي هذا ايضا يكمن سرّ قيمتها "الأبدية". فالدولة الكبرى صيرورة من الصراعات الكبرى، كما أن مشاكل وإشكاليات الدول الكبرى على قدر ما فيها من كبر. وينطبق هذا على الأفراد والجماعات والأمم والثقافات والمراحل التاريخية.

وقد "نسخ" التاريخ اللاحق مشاكل وإشكاليات مرحلة الخلافة الأولى وشخصياتها بعد أن تحولت إلى ملوكية (أموية). مما افسد بصورة شنيعة الإمكانية الكبرى لفكرة الخلافة بوصفها استخلاف الأمة لذاتها فيما يتعلق بمواجهة إشكاليات وجودها التاريخي. كما استثار بالقدر نفسه خصوصية الدراما التاريخية للوجود الإنساني، التي جعلت من علاقة المثقفين بالسلطة والسلطة بهم من بين أكثرها إثارة وأهمية وفاعلية بالنسبة للعقل والوجدان والتاريخ والمعنى، أي لحصيلة الإبداع المادي والروحي في كل مظاهره وتجلياته.

فقد جسّد انتصار الأموية قهر المبادئ الأخلاقية وروح البطولة والمروءة التي عادة ما تحكم صعود الدول الكبرى وحضاراتها اللامعة. لكنه لم يقض عليها. على العكس لقد استثار

حميتها المجنونة في صراع قلّ وجوده في تاريخ الحضارات الكبرى. ومنه تناثرت القوى والأفكار واشتركت في لحم الكينونة الروحية للثقافة الصاعدة، التي لعب فيها المثقفون المسلمون دورا جوهريا. بل يمكننا القول، بأن وهج الثقافة وإبداعها الإنساني الرفيع وسموه الروحي وعمقه الوجداني ومداه العقلي والعقلاني هو النتاج الضروري لمعاناة المثقفين. فقد قدموا أنفسهم وأجسادهم وحياتهم ثمنا لهذا الإبداع الهائل في مجرى معاناتهم المتنوعة والمتعددة الأوجه بدأ من مواجهة النفس وانتهاء بتحدي السلطة.

ومن هذه المواجهة والتحدي تولدت مختلف مغامرات الروح والجسد، أو الأرواح والأشباح التي أبدعت على قدر نواياها وغاياتها الفعلية منظوماتها الخاصة. فقد خطى هذا الانكسار في مظهره القهقري خطوة إلى الأمام في مجرى تعمق الروح المعرفي والبحث عن اليقين الأخلاقي. وكما هو الحال في كل مراحل الانتقال التاريخية الكبرى، لم يكن من السهل أن تصل القوى الاجتماعية المتصارعة إلى مساومة عقلانية بصدد القضايا المختلف فيها، رغم اعترافها العلني بسموّ الأهداف والغايات. فقد كان من الصعب آنذاك إيجاد الصلة الواقعية بين العقل والأخلاق في ميدان غير ميدان السياسة، باعتبارها البوتقة التاريخية الوحيدة القادرة آنذاك على صهر العقل والإيمان، والفضيلة والرذيلة، والواقع والوهم لكي يتسنى للجميع إعادة النظر بتجربة الأمة واقتراح المعايير المثلى للأمور. وليس مصادفة أن تكون قضية الإيمان والإسلام من بين أكثر هذه القضايا الفكرية جوهرية في العهد الأموي. فإذا كانت مرحلة الانتقال الحاسمة من عصر الخلافة الرشيدة إلى الخلافة الملكية (الأموية) قد اقترنت بهزيمة المشروع الإصلاحي الأول للإمام علي، فإن بداية العصر الأموي اقترنت بظهور قضية "مرتكب الكبائر"، باعتبارها الصيغة المباشرة لوعي ظاهرة الانتقال هذه. حينذاك اتخذت تحولات العصر العاصفة وانحراف السلطة عن التصورات والقيم الإسلامية الأولية تعبيرها الملموس في الموقف من عمل الإنسان والجماعة. إذ لم يعد اعتناق الفكرة وحتى المجاهرة بها دليلا على حقيقة الانتماء الروحي. مما أدى إلى بروز جوهرية العمل.

ووجد هذا البروز انعكاسه المختلف والمتنوع والمتناقض عند السلطة والمثقفين على السواء. وليس مصادفة أن تكون الأموية على امتداد تاريخها أيديولوجيا المكر السياسي والدهاء النفعي المباشر. وليس مصادفة أيضا أن يتحول ما يسمى بعام الجماعة إلى بداية زمن الدهاء السياسي، مع ما ترتب عليه من تراكم شنيع في تخريب العقل والضمير، الذي وجد لبنته الأولى في فطم الوعي التاريخي عن شخصياته الكبرى من خلال توظيف التاريخ وشخصياته بما يخدم إحكام السيطرة عبر إثارة الاختلاف والشقاق. من هنا تحول سب الإمام علي إلى عقيدة

"إسلامية" ترافق خطب "أئمة" الجوامع وصلواتهم واستكمالها بمختلف مظاهر الورع المزيف! ويمكن رؤية الملامح الفاقعة لهذه الظاهرة في الحادثة المروية عن دخول ضرار بن ضمرة الكناني على معاوية، الذي طلب منه ان يصف له عليا. وعندما قال ضرار له:

- أوتعفيني يا أمير المؤمنين؟
- لا أعفيك!
- أما إذ لابد فإنه كان والله بعيد المدى، سديد القوى، يقول فصلا، ويحكم عدلا. يتفجر العلم من جوانبه، وتنطق الحكمة من نواحيه. يستوحش الدنيا وزهرتها، ويستأنس بالليل وظلمته. كان والله غزير العبرة طويل الفكرة، يقلّب كفه ويخاطب نفسه. يعجبه من اللباس ما قصر، ومن الطعام ما جشب. كان والله كأحدنا يدنينا إذا أتيناه، ويجيبنا إذا سألناه. وكان مع تقرّبه إلينا وقربه منا لا نكلمه هيبة له. فإن تبّسم فعن مثل اللؤلؤ المنظوم. يعظم أهل الدين، ويحب المساكين. لا يطمع القوي في باطله، ولا ييأس الضعيف من عدله. فأشهد بالله لقد رأيته في بعض مواقفه وقد أرخى الليل سدوله، وغارت نجومه يميل في محرابه قابضا على لحيته، يتململ تململ السليم، ويبكي بكاء الحزين.، فكأني اسمعه الآن وهو يقول "ياربنا ياربنا" يتضرع إليه. ثم يقول للدنيا "إليّ تغررت، إليّ تشوفت! هيهات هيهات! غريّ بغيري قد بتتك ثلاثا! فعمرك قصير، ومجلسك حقير، وخطرك يسير. آه آه من قلة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطريق".

عندها بدأت دموع معاوية تنسال على لحيته وجعل ينشفها بكمه. ثم قال:

- كذا كان أبو الحسن رحمه الله! كيف وجدك عليه يا ضرار؟
- وجد من ذبح واحدها في حجرها! لا ترقأ دمعتها ولا يسكن حزنها.[١]

قد لا تخلو دموع معاوية من صدق جزئي لكنها تنتظم في سلك الدهاء السياسي. فقد كانت الأموية الحصيلة الجديدة للعفانية، التي وجدت انعكاسها ليس فقط في طبيعة التعامل مع النفس المتسلطة والخصوم المناوئين لسلوك السلطة المنحرفة عن مبادئ الحق، بل وفي تاريخ تبلورها الشخصي. ومن دون الخوض في حيثيات التكوّن التاريخي لمعاوية والسفيانية بشكل عام، فإن من الممكن العثور على صيغتها النموذجية في أحد الحوارات التي جرت بينه وبين عثمان حول الموقف من المعارضة أيا كانت. ويكشف هذا الحوار عن شخصية معاوية الفعلية بوصفه داهية سياسية خالصة، بمعنى تجردها التاريخ عن القيم الأخلاقية. وهو حوار يدور حول ما

---

[١] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٨٤-٨٥.

ينبغي القيام به من اجل القضاء على المعارضة المتنامية زمن عثمان بسبب خروجه على منطق الحق والدولة. وهو حوار سجلته كتب التاريخ والسير بالشكل التالي:

عثمان: ما ترى، فان هؤلاء المهاجرين قد استعجلوا القدر ولابد لهم مما في أنفسهم!

معاوية: الرأي أن تأذن لي فأضرب أعناق هؤلاء القوم.

عثمان: من؟!

معاوية: علي وطلحة والزبير.

عثمان: سبحان الله! أقتل أصحاب رسول الله بلا حدث أحدثوه، ولا ذنب ركبوه.

معاوية: فإن لم تقتلهم فإنهم سيقتلونك.

عثمان: لا أكون أول من خلف رسول الله في أمته باهراق الدماء.

معاوية: فاختر مني إحدى ثلاث خصال.

عثمان: وما هي؟

معاوية: أرتب لك ها هنا أربعة آلاف فارس من خيل أهل الشام يكونون لك ردءا (رداء أو درعا؟) وبين يديك يدا.

عثمان: ارزقهم من أين؟

معاوية: من بيت المال.

عثمان: أرزق أربعة آلاف من الجند من بيت مال المسلمين لحرز دمي؟ لا فعلت هذا!

معاوية: فثانية.

عثمان: وما هي؟

معاوية: فرّقهم عنك فلا يجتمع منهم اثنان في مصر واحد وأضرب عليهم البعوث والندب حتى يكون دبر بعير أحدهم أهم عليه من صلاته.

عثمان: سبحان الله! شيوخ المهاجرين وكبار أصحاب رسول الله، وبقية الشورى أخرجهم من ديارهم وأفرق بينهم وبين أهلهم وأبنائهم؟ لا افعل هذا.

معاوية: فثالثة.

عثمان: وما هي؟

معاوية: اجعل لي الطلب بدمك إن قتلت.

عثمان: نعم هذه لك أن قتلت فلا يطل دمي.

إننا نعثر في هذا الحوار على تعبير نموذجي عما يمكن دعوته بقواعد العمل المميزة لمعاوية تجاه الخصم، وبالأخص كل من التخلي عن فكرة الحق (بمعايير الدولة والمجتمع والحقوق)، والخروج على تقاليد السلف الصالح، والدعوة للقتل السياسي، ووضع المعارضة أيا كانت في قفص المجرمين، واستعمال كل الأساليب من اجل قهر الخصم، وغياب أي رادع أخلاقي، وسياسة دهائية خالصة، والغاية تبرر الوسيلة، والتخطيط لاستعمال كل "الاحتمالات" بما يخدم المصلحة الضيقة للسلطة. وتحولت هذه القواعد إلى قيم بلورت شخصية معاوية السياسية. فنراه على سبيل المثال ينصح عمرو بن العاص[1] في مجرى الأحداث التي رافقت

---

[1] عمرو بن العاص توفي عام ٤٣ للهجرة ودفن في مصر. بعد أن بلغ من العمر ثلاث وتسعين سنة! وهو عمر مديد بمعايير الرذيلة قصير بمعايير الروح الأخلاقي. وما بينها تمادت وتصنعت شخصية عمرو بن العاص المتناقضة. وفي تناقضها أنتجت إحدى اعنف المفارقات الحادة التي تجعل من الضروري إعادة النظر بكلمة "الصحابة" و"الصحابي" من اجل وضعها ضمن سياقها التاريخي بوصفه لقب لأفراد مرحلة تاريخية لا غير. بمعنى تحريرها من الأبعاد الأخلاقية والروحية. فكما أن المكان "المقدس" لا يقدس من يعيش فيه، كذلك لا تجعل صحبة النبي محمد بالمكان والزمان المرء جليلا. وفي كلتا الحالتين لا يقدس المرء ولا يجعله جليلا شيئا غير عمله. أما أعمال عمرو بن العاص الكبرى فقد كانت في اغلبها تجسيدا غريبا للرذيلة. ولم تكن هذه الحالة معزولة عما تراكم في وعيه النفسي من رذائل الجاهلية المكثفة في مصيره الفردي. فقد بيعت أمه في سوق عكاظ. وجرى تداولها في سوق النخاسة ثلاث مرات إلى أن وصلت إلى العاص بن وائل. كما أنها تزوجت مرات عديدة بعد ذلك. طبعا أن أمه لا تتحمل مقدمات هذه الحالة وأسبابها، لكنها تغلغلت في شخصية عمرو بن العاص، بوصفه السبيكة التعسة لخراب الروح والجسد الجاهلي. أما الطلاء الإسلامي فانه لم يستطع إخفاء صدئه الداخلي وعفونته النتنة! وليس مصادفة أن تبرز كتب التاريخ والسير والأدب والسياسة أولوية الدهاء والمكر فيه. من هنا اتفاقهم على أوصاف "من دهاة العرب في الجاهلية"، و"كان رجل حرب ماكر وداهية" وما شابه ذلك. بحيث لا نعثر على أي وصف إسلامي تقليدي يبرز أهمية الأبعاد الروحية والأخلاقية فيه. ذلك يعني ملازمة صفات المكر والدهاء إياه حتى موته. بمعنى انحلال أو انعدام الأخلاق النبيلة في سلوكه الشخصي. مع ما ترتب عليه من سيادة السلوك المحكوم بالمنفعة الخالية من قيم الروح والعقيدة. مما جعل منه احد أرذل الشخصيات السياسية في تاريخ الإسلام الأول، والوجه الآخر لمعاوية. وكلاهما من صنف واحد هو الدهاء التام وانعدام الأخلاق التام.

فمن المعروف عنه قبل إسلامه انه كان مهموما بقتل النبي محمد والمسلمين الأوائل. لهذا جرى انتخابه ممثلا لقريش من اجل طرد أو قتل المهاجرين المسلمين الأوائل إلى الحبشة! ويعكس هذا السلوك نفسيته أيضا، بمعنى

معركة صفين ورفع المصاحف، بما يلي: "إن أهل العراق أكرهوا عليا على أبي موسى، وأنا وأهل الشام راضون عنك. وأرجو في دفع هذه الحرب خصالا – قوة لأهل الشام وفرقة لأهل العراق وإمدادا لأهل اليمن. وقد ضم إليك رجلا طويل اللسان قصير الرأي، وله على ذلك دين وفضل. فدعه يقل. فإذا هو قال فاصمت، واعلم أن أحسن الرأي زيادة في العقل. إن خوّفك العراق فخوفه بالشام، وإن خوّفك مصر فخوفه باليمن، وإن خوّفك عليا فخوفه بمعاوية، وإن أتاك بالجميل فأته بالجميل". وطبع هذا السلوك شخصيته في كل فعل كان يفعله. فنراه يطلب من حراسه بمنع معارضيه من الكلام وتعريضهم للقتل إن تجاوز أحدهم معارضته في تعيين يزيدا خليفة على المسلمين بعده. وأوصل تحذيره إليهم، بينما أعطى لكل منهم حللا ونقودا. وعندما خرج راجعا للشام اظهر للناس جميعا وهو يودعهم ويضاحكهم، بأنهم راضون وأنهم بايعوا، ولكي يظهر سلوك المعارضة لاحقا كما لو أنه نكثا بالعهد.

وقد أنتج معاوية من "مستشاريه" أشكال متنوعة لتقليده في الأقوال والأفعال حتى حالما "يختلفوا" معه. بحيث لم يكن "اختلافهم" عنه سوى الصيغة الأكثر دمامة لما كان ينوي

استعدادها لتحمل المشقة من اجل القتل والثار! أما تحوله لاحقا إلى "صحابي جليل"، فينبغي النظر إليه على انه النتاج الطبيعي للخديعة التاريخية للأموية في ابتداعها فكرة أو اسم "أهل السنّة والجماعة" التي كانت تعني وتترادف مع فكرة الخضوع للسلطة. من هنا اندراج عمرو بن العاص فيها. أما من الناحية الفعلية فقد اسلم عمرو بن العاص بعد فشل قريش في غزوة الأحزاب. كما اسلم آل أمية ومروان بعد فتح مكة. ويقال انه اسلم تحت تأثر قول ملك الحبشة الذي أشار إليه بأن محمدا نبي بالفعل!! بينما تقول رواية أخرى بأن الملك طرده بسبب هداياه التي قدمها إليه وطلب بمقابلها تسليمه المسلمين المهاجرين من اجل قتلهم! ومهما يكن من أمر كل هذه السرديات "الجليلة"، فإنها تعكس في الواقع الحالة التي ميزت إسلام من انتمى إليهم في وقت لاحق، واقصد بذلك آل أمية وبني مروان. وفي هذا يكمن استعداده "للعمل" بوصفه أسلوبا للتعبير عما فيه. وهو سلوك محكوم دوما بالمصلحة والفائدة. لهذا نراه يتولى قيادة الجيوش في معاركها لفتح الأردن ومصر. ويدعم عثمان بن عفان قبل أن يعزله عن ولاية مصر.. ثم يتحول إلى ألد أعداءه. والسبب هو إمارة مصر.. فقد أعفاه عثمان من اجل أصحابه وأقاربه، وبالأخص بعد أن ولى مصر عوضا عنه عبد الله بن سعد العامري (اخو عثمان بالرضاعة! سبق وان ارتد زمن النبي وأهدر دمه لكن عثمان استوهبه، توفي سنة ٥٩ للهجرة واعتزل الصراع آنذاك). وهو خلاف كان على تولي الخراج وإدارة الحرب. وقد سحب عثمان الخراج من عمرو بن العاص وأعطاه إلى عبد الله بن أبي سرح. من هنا انهماك عمرو بن العاص في التأليب على عثمان، بحيث تنسب إليه العبارة القائلة، بأنه كان يؤلب حتى رعاة الغنم وأغنامهم على عثمان! لكنه يصبح في طليعة المدافعين عن عثمان والداعين لأخذ الثأر بدمه بعد تولي علي بن أبي طالب الخلافة! من هناك قيادته لجيوش معاوية في الحرب ضد علي، واستعداده للكشف عن عورته لكي ينقذ نفسه، بعد أن تعرض للهزيمة في مبارزة فردية مع الإمام! وإليه تعود فكرة رفع القرآن على الرماح وخديعة التحكيم. وتعكس هذه المكونات في كلها كلّ الرذيلة التي ساهمت في حرف تاريخ الإسلام والدولة. الأمر الذي من الممكن وضع عمرو بن العاص إلى جانب معاوية في موضع الإفساد المادي والمعنوي الأكبر في تاريخ الإسلام. إذ جسّد في هذا السياق كل حلقات الرذيلة السياسية والأخلاقية. وليس مصادفة أن يكون الوحيد من بين أتباع الأموية (إلى جانب الحجاج الثقفي!) من بقي واليا على مصر حتى موته! وتنسب إليه العبارة التالية قبيل موته: "اللّهم أمرتنا فعصينا، ونهيتنا فما انتهينا"! وهي عبارة ينبغي فهمها بصورتها المباشرة!

قوله وفعله. فعندما أراد معاوية أن يقطع على جيش علي بن أبي طالب الماء من الفرات، قال له عمرو بن العاص:

- لا تظن يا معاوية أن عليا يظمأ وأعنة الخيل بيده، وهو ينظر إلى الفرات حتى يشرب أو يموت دونه! خلّ عن القوم يشربوا.
- هذا والله أول الظفر، لا سقاني الله من حوض الرسول إن شربوا منه حتى يغلبوني عليه.
- وهذا أول الجور، أما تعلم أن فيهم العبد والأجير والضعيف ومن لا ذنب له؟ لقد شجعت الجبان وحملت من لا يريد قتالك على قتالك!

وعندما توقع عمرو بن العاص انتصار جيش علي وإمكانية قطع الماء عليهم، فإن معاوية لم يشعر بالخوف من تكرار ما فعله بخصومه، انطلاقا من يقينه بأن عليا "لا يتحلل منا ما استحللنا منه، لأن الذي جاء له غير الماء!". كما نعثر على هذا السلوك في الواقعة الشهيرة لمبارزة الإمام علي بن أبي طالب مع عمرو بن العاص ومقدماتها، التي تنقلها لنا المحاورة التالية بين عمرو بن العاص ومعاوية. فعندما دعا الإمام علي معاوية للمبارزة الفروسية من اجل إنهاء تقاتل المسلمين وحفظ دماءهم استنادا إلى "أن من ينتصر فله الخلافة"، حينذاك قال عمرو بن العاص لمعاوية:

- أنصفك الرجل يا معاوية!
- طمعت فيها يا عمرو!!
- والله ما أراه يجمل بك إلا أن تبارزه.
- ما أراك إلا مازحا، نلقاه بجمعنا.
- أتجبن عن علي وتتهمني في نصيحتي إليك؟ والله لأبارزن عليا ولو مت ألف موتة في أول لقائه.

فبارزه عمرو فطعنه علي فصرعه، فاتقاه بعورته فانصرف عنه علي، إذ كان علي لم ينظر قط إلى عورة أحد حياء وتكرما وتنزها عما لا يحل ولا يجمل بمثله.

وفي حادثة أخرى قال عمرو لمعاوية:"إن رجالك لا يقومون لرجاله، ولست مثله. أنت تقاتله على أمر ويقاتلك على غيره. أنت تريد البقاء وعلي يريد الفناء.... ولكن ادعهم إلى كتاب الله، فإنك تقضي منه حاجتك قبل أن ينشب مخلبه فيك". لكن ذلك لم يمنع عمرو بن العاص من أن يقوم بفعلته الشهيرة مع أبو موسى الأشعري في قضية الحكمين. فعندما انتهى الاتفاق بينه وبين أبي موسى الأشعري،الذي أقال الإمام علي من منصبه، قام عمرو وقال:أيها الناس! هذا أبو

موسى شيخ المسلمين وحكم أهل العراق ومن لا يبيع الدين بالدنيا وقد خلع عليا وأنا اثبت معاوية! فقال أبو موسى: "مالك؟! عليك لعنة الله! ما أنت إلا كمثل الكلب تلهث!". فقال له عمرو: "لكنك مثل الحمار يحمل أسفارا!".

كل ذلك وأمثاله من الأفعال التي يصعب حصرها يشير إلى أن النموذج السفياني وعقدة معاوية قد غرست في الذهنية السياسية للسلطة واجب التحلل من جميع الفضائل الأخلاقية في خوض الصراع، وأفضلية السلطة وأولينها على كل شيء آخر، إضافة إلى ضرورة العمل من اجل أن تخدم القيم والاعتبارات بما في ذلك الأخلاقية مهمة تثبيت السلطة وخدمة "إستراتيجية" الانتصار، بحيث تجعل من النصيحة أيضا وسيلة أقرب إلى الجريمة بل وأشدّ منها. كل ذلك صنع ما يمكن دعوته بالذهنية الجهنمية للسفيانية وعقدة معاوية عند أتباعه ومؤيديه. ومن الممكن كشف ذلك على مثال شخصية عمرو بن العاص في حواره مع ابن عباس. فقد بدره عمرو بن العاص قائلا:

- إن الذي نحن وأنت فيه ليس أول أمر اقتاده البلاء وساقته العافية. وإنك رأس هذا الجمع بعد علي. فانظر في ما بقي بغير ما بقى. فو الله ما أبقت هذه الحرب لنا ولا لكم حياة ولا صبرا. واعلم أن الشام لا تهلك بالعراق، وإن العراق لا تهلك إلا بهلاك الشام، فما خيرنا بعد إعدادنا منكم؟ وما خيركم بعد إعدادكم منا؟ ولسنا نقول: ليت الحرب عادت، ولكننا نقول: ليتها لم تكن! وإن فينا لمن يكره البقاء كما فيكم، وإنما هم ثلاثة: أمير مطاع، أو مأمور مطيع، أو مشاور مأمور. فآما العاصي السفيه فليس بأهل أن يدعى في ثقاة أهل الشورى ولا خواص أهل النجوى.
- لا اعلم رجلا أقل حياء منك في العرب! مال بك الهوى إلى معاوية طمعا في هذا الملك. فلما ترامينا أعظمت الحرب والرماء إعظام أهل الدين وأظهرت فيها كراهية أهل الورع لا تريد بذلك إلا تمهيد الحرب وكسر أهل الدين. فإن كنت تريد الله فدع مصر وارجع إلى بيتك، فإن هذه حرب ليس فيها معاوية كعلي. بدأها علي بالحق أو ننهي فيها إلى العذر، وبدأها معاوية بالغيّ أو ننهى فيها إلى السرف. وليس أهل الشام فيها كأهل العراق. بايع أهل العراق عليا وهو خير منهم، وبايع أهل الشام معاوية وهم خير منه. ولست أنا وأنت فيها سواء، أردت الله وأنت أردت مصر. وقد عرفت الشيء الذي باعدك مني، ولا اعرف الشيء الذي قربك من معاوية، فإن ترد شرّا لا تفتنا به، وإن ترد خيرا لا تسبقنا إليه.

لقد تغلغل هذا "النموذج" وشق طريقه إلى أتباع السلطة الأموية. فنرى معاوية على سبيل المثال يرتب الأمر مع الضحاك بن قيس الفهري[1] بمسرحية تعمل على إخراج يزيد إلى

---

[1] إننا نعثر في هذه النماذج على ما يمكن دعوته بأزلام الأموية، أو "مثقفها المرتزق". وهو نموذج أسست له الأموية بدأ بعثمان. لكنه تحول إلى "منظومة" في ظل الدولة الأموية، مهمتها خدمة السلطة. فالضحاك بن قيس الفهري - احد النماذج التقليدية للنزعة الأموية، التي جمعت في ذاتها كل رذائل المرحلة. بمعنى تجسيدها لما في الأموية من نزوع تام للخروج على منطق الحق والقيم الأخلاقية. ولازمت هذه السبيكة مجرى الانحراف التاريخي الهائل عن المفاهيم والمبادئ الكبرى للإسلام الأول. بمعنى ترميمها للتقاليد الجاهلية بعد أن جرى دمجها بالسلطة الإمبراطورية. فقد استغلت الأموية نتاج كل الانتصار الكوني للإسلام، عبر تحويله صوب قوى النفس الغضبية (الجاهلية). وليس مصادفة أن تلازمها هذه الكمية المفزعة من الهمجية والسقوط المعنوي لشخصياتها السياسية والإدارية والعسكرية. وليس مصادفة أيضا أن تتميز كل الشخصيات المحترفة في آلة معاوية والأموية بالقسوة والغدر والدهاء المتحرر من كل التزام أخلاقي تجاه المجتمع والدولة والمستقبل. من هنا انحرافهم الدائم وثباتهم على الرذيلة بشكل عام والعبودية للسلطة بشكل خاص. من هنا تحول هذا "الصحابي" إلى أفاك وجلاد بقدر واحد. إذ نراه مرة يخطب على منبر الكوفة، بعد أن بلغه أن أهلها يسبون عثمان، قائلا: "بلغني أن رجالا منكم ضلالا يشتمون أئمة الهدى! ويعيبون أسلافنا الصالحين. أما والذي ليس له ند ولا شريك، لئن لم تنتهوا ما يبلغني عنكم لأضعن فيكم سيف زياد، ثم لا تجدونني ضعيف السورة ولا كليل الشفرة". ثم استكمل قوله بعبارة فيها: "أما أني لصاحبكم الذي أغرت على بلادكم. فكنت أول من غزاها في الإسلام. أعاقب من شئت، وأعفو عمن شئت! لقد ذعرت المخدرات في خدورهن. وإن كانت المرأة ليبكي ابنها فلا ترهبه ولا تسكته إلا بذكر اسمي (الإصابة في تمييز الصحابة، ج٣، ص٤٧٩). وهو قول يشير فيه إلى ما اقترفه من جرائم عندما نفذ طلب وأوامر معاوية إياه بحذافيره. إذ قام بقتل الأبرياء وسرقة أهل الحج والنهب وقتل ابن أخ الصحابي عبد الله بن مسعود وأعمال مشينة كثيرة. وقد دعا تفاخر الضحاك بجرائمه إلى أن قال أحدهم (عبد الرحمن بن عبيد): "أيفخر علينا بما صنع ببلادنا أول ما قدم! وأيم الله لأذكرنه أبغض مواطنه إليه". ويقال أن الضحاك شعر بالخزي واستحى! (ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١، ص١٥٣-١٥٤). وهي عبارة تجميل وتلطيف من جانب ابن أبي الحديد، لكنها تكشف بالقدر ذاته رذيلة الشخصية الأموية في احد أتعس رجالها. بحيث نراه يعتز ويرفع إلى مصاف التفاخر إرهاب الأطفال وأمهاتهم باسمه! لكنها حالة جعلت من المكن بالنسبة لمعاوية أن "يستشهد" بما يريد على ألسنة هذا النوع من "الرجال". إذ نسب معاوية للضحاك حديثا "نبويا" يقول (لا يزال وال من قريش). مع أن الضحاك الفهري كان غلاما عندما مات النبي! من هنا استعمال معاوية لهذا النوع من الرجال بالطريقة التي كان يشاء ويريد. فالكوكبة الأموية كانت في اغلبها أصدافا فارغة تلضمها خيوط العبودية للسلطة. من هنا تولية معاوية إياه في بداية الأمر على الكوفة بعد أن أدى خدماته الكبيرة الأولى للسلطة. ثم عزله لاحقا ثم ولاه دمشق وحضرموت. ويعكس هذا التدرج مواقف السلطة من أولئك الذين شاركوها بداية الجريمة ومعرفة مكوناتها وطرقها ووسائلها. من هنا نراه يحصره أول الأمر في منطقة الصراع الأول ضد المعارضة بسبب قسوته (وهي صفة ميزت كل أولئك الذين تولوا العراق زمن الأموية، أي أنها تعكس رؤية السلطة في مواجهة بؤرة التحدي العربي الإسلامي للأموية). ثم قرّبه إلى دمشق لإحكام السيطرة والإغواء، ثم نفاه إلى حضرموت! ومن الممكن العثور على صدى هذه العلاقة الدفينة في خطبته التي ألقاها بعد موت معاوية. ففيها يقول: "إن أمير المؤمنين معاوية كان حد العرب وعود العرب. قطع الله به الفتنة وملكه على العباد! وسيّر جنوده في البر والبحر. وكان عبدا من عبيد الله دعاه فأجابه. وقد قضى نحبه وهذه أكفانه. فنحن مدرجوه ومدخلوه قبره ومخلّوه. وعمله فيما بينه وبين ربه. إن شاء رحمه وإن شاء عذبه!". لكنه لم يكن بإمكانه قولها في حياته. كما يمكننا رؤية هذه العلاقة الدفينة في مكاتبته السرية مع عبد الله بن الزبير وشتمه ليزيد، مع انه كان من المتحمسين لتخليفه! لهذا نرى عبد الله بن الزبير يعينه واليا على دمشق بعد موت معاوية. وعندما اشتد الصراع الداخلي وتعرضت السلطة الأموية لخطر الانهيار التام وصعود التيارات المتحاربة، نراه يعلن الدعوة لنفسه بالخلافة! وهي دعوة لم تكن معزولة عن مكر عبيد الله بن زياد، الذي كان يخطط للإبقاء على السلطة الأموية في يد العائلة المروانية. وبعد أن شعر بالفشل والهزيمة بهذا الصدد، نراه يعود ليعلن الولاء لعبد الله بن الزبير. وهو سلوك أدى كما قال القدماء إلى إفساد الناس عليه! وهو إفساد يعكس فساد الطغمة الأموية وعبيدها.

حلبة المسرح السياسي، بعد أن ينتهي معاوية من خطبته وبنزل من على المنبر. حينذاك استأذن الضحاك وطلب الكلام وألقى خطبته التالية:"أصلح الله أمير المؤمنين! إنا قد بلونا الجماعة والألفة والاختلاف والفرقة. فوجدنا ألمّ لشعثنا وآمنة لسبلنا وحاقنة لدمائنا وعائدة علينا في عاجل ما نرجو وآجل ما نأمل مع ما ترجو به الجماعة من الألفة. ولا خير لنا أن نترك سدى والأيام عوج رواجع والله يقول (كل يوم هو في شأن). ولسنا ندري ما يختلف به العصران. وأنت يا أمير المؤمنين ميت كما مات من قبلك من أنبياء الله وخلفائه. وقد رأينا من دعة يزيد ابن أمير المؤمنين وحسن مذهبه وقصد سيرته، فإنه ليس أحد أحق بالخلافة بها منه.". وهناك نموذج آخر للسفيانية هو عبد الله بن مسعدة الفزاري[1]، الذي قال ضمن المسرحية المذكورة أعلاه: "إن الله قد آثرك بخلافته واختصك بكرامته وجعلك عصمة لأوليائه... يكشف الله بك العمى... ويزيد ابن أمير المؤمنين أحسن الناس برعيتك رأفة وأحقهم بالخلافة بعدك، قد ساس الأمور وأحكمته الدهور... احتجن المكارم وارتجى لحمل العظائم وأشد الناس في العدو نكاية وأحسنهم صنعا في الولاية..".

وليس مصادفة أن يقول ابنه يزيد في أول خطاب بعد تسلمه السلطة:"بسم الله الرحمن الرحيم! أما بعد، فأني قد نفستكم حتى أخلفتكم، ورفعتكم حتى اخرقكتم (وجدتكم حمقى)، ورفعتكم على رأسي ثم وضعتكم، وأيمّ الله لئن آثرت أن أضعكم تحت قدمي لأطأنكم وطأة اقل منها عددكم وأترككم أحاديث تتناسخ كأحاديث داود وثمود، وأيم الله لا يأتيكم مني أولى من عقوبتي فلا افلح من ندم!"[2]. أو أن يجد ذلك تعبيره الأكثر فضاعة في شخصية الحجاج، الذي جعل من أسلوب المؤامرة طريق الوصول إلى مآربه السياسية. فقد خاطب جنده قائلا:"إني إذا دخلت فسأكلّم القوم في خطبتي وسيحصبونني! فإذا رأيتموني قد وضعت عمامتي على ركبتي فضعوا أسيافكم...". بعد ذلك بدأ يخاطب أهل العراق قائلا:"وارجوا بذلك من الله المجازاة ومن خليفته المكافأة، وأخبركم انه قلدني بسيفين حين توليته إياي عليكم، سيف رحمة

[1] ولا يشذ بهذا الصدد عبد الله بن مسعدة الفزاري. فقد كان هو الآخر نموذجا لعبيد الأموية. وأصله من سبي فزارة. وهبه النبي محمد لابنته فاطمة فأعتقته. كان مع معاوية في صفين. ثم كان على رأس جيش الشام في موقعة الحرة، أي أتعس وأرذل الغزوات الحربية. وقاتل بعنف جيش عبد الله بن الزبير. ثم اعتزل الحرب لجروح أصابته. معدوم القيم الأخلاقية.

[2] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٣٠٥.

وسيف عذاب ونقمة. فإما سيف الرحمة فسقط مني في الطريق، وإما سيف النقمة فهو هذا!" فحصبه الناس[١].

مما سبق يتضح بأن الأتباع يعيدون إنتاج النموذج "الأعلى" عبر تحويله إلى "مرجع التقليد" في القول والعمل. فنرى أتباع الإمام علي يتمثلون أنموذجه كما هو جلي على سبيل المثال عند قيس بن سعد، في معرض رده على النعمان بن بشير (أحد أتباع معاوية)، قائلا: "هل ترى مع معاوية إلا طليقا أعرابيا أو يمانيا مستدرجا؟ ثم انظر هل ترى مع معاوية غيرك وغير صويحبك، ولستما والله بدريين ولا عقبيين (ممن بايع في العقبة) ولا لكما سابقة في الإسلام ولا آية في القرآن.". وعند كردوس بن هاني، الذي قال "والله ما تولينا معاوية منذ تبرأنا منه، ولا تبرأنا من علي منذ توليناه". وعند حريث بن جابر القائل: "إن عليا لو كان خلوا من هذا الأمر لكان المرجع إليه، فكيف وهو قائده وسابقه"؟ وعند الحصين بن المنذر، عندما قال: "إنما بني هذا الدين على التسليم، فلا تدفعوه بالقياس، ولا تهدموه بالشبهة، وإنا والله لو إنا لا نقبل من الأمور إلا ما نعرف لأصبح الحق في الدنيا قليلا... وهو المأمون على ما قال وفعل، فإن قال لا قلنا لا، وان قال نعم قلنا نعم!" وعند عثمان بن حنيف، في قوله: "اتهموا رأيكم!... إن أهل الشام دعوا إلى كتاب الله اضطرارا فأجبناهم إليه اعتذارا. فلسنا والقوم سواء. إنا والله ما عدلنا الحي بالحي ولا القتيل بالقتيل ولا الشامي بالعراقي ولا معاوية بعلي"[٢].

بينما نرى أنموذج معاوية في أتباعه، كما هو جلي على سبيل المثال في رد الضحاك بن قيس الفهري (ولاه معاوية لاحقا الكوفة!) على الأحنف بن قيس الذي أبدى اعتراضا مبطنا على تعيين يزيد للخلافة. فقد قال الضحاك: "إن أهل النفاق من أهل العراق مروءتهم في أنفسهم الشقاق، وألفتهم في دينهم الفراق، يرون الحق على أهوائهم كأنما ينظرون باقفائهم. اختالوا

---

[١] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج٢، ص ٣٣-٣٤.

[٢] إننا نقف هنا أمام نموذج المثقف الذي اقلق الأموية وأثار أعصابها السلطوية. إذ نعثر في هذه النماذج على ما يمكن دعوته بالمثقف المهموم بهواجس الحق. فقد ارتبط هذا النموذج من الناحية التاريخية بالفكرة الإسلامية الأولى، ومن الناحية السياسية بشخصية الإمام علي بن أبي طالب. ومن توّحد الأبعاد التاريخية والسياسية المشار إليها أعلاه نشأت عناصر التأسيس النظري والعملي التي غذّت مختلف تجارب الوقوف على أرضية الحق والعدالة بوصفها أرضية الحقيقة. وهو ترابط جوهري وطبيعي، وبالأخص في مجرى إرساء أسس المرجعيات الروحية للثقافة. وليس مصادفة أن تضع الأموية في صلب اهتمامها السياسي تشريد وقتل ونفي وإعدام هذا النمط من المثقف والشخصية. بحيث تحولت الأموية إلى مجرد آلة قتل وتدمير لهذا النمط من أهل الفكر والثقافة. وهي آلة وضع قواعد عملها معاوية بن أبي سفيان. ولم تنته بانتهاء الأموية، وذلك بسبب تغلغلها العميق في بنية الوعي السياسي للسلطة والدولة. بحيث أدى إلى استمرار نمطين منعزلين من حيث الجوهر في التاريخ، احدهما لأهل الفكر والثاني للسلطة.

جهلا وبطرا، لا يرقبون من الله راقبة ولا يخافون وبال عاقبة. اتخذوا من إبليس لهم ربا واتخذهم إبليس حزبا. فمن يقابلونه لا يسرّوه ومن يفارقوه لا يضروه. فادفع رأيهم يا أمير المؤمنين في نحورهم وكلامهم في صدورهم"[1]. وبالمقابل نرى الأحنف بين قيس يرد عليه عبر توجيه الكلام إلى معاوية:"ولكنك أعطيت الحسن بن علي من عهود ما قد علمت، ليكون له الأمر من بعدك، فإن تف فأنت أهل الوفاء ليكون له الأمر من بعدك، وإن تغدر تعلم والله إن وراء الحسن خيولا جيادا واذرعا شدادا وسيوفا حدادا. إن تدن له شبرا من غدر تجد وراءه باعا من نصر. وإنك تعلم أن أهل العراق ما أحبوك منذ أبغضوك، ولا ابغضوا عليا وحسنا منذ أحبوهما. وما نزل عليهم في ذلك غير من السماء. وإن السيوف التي شهروها عليك مع علي يوم صفين لعلى عواتقهم، والقلوب التي أبغضوك بها لبين جوانحهم، وأيم الله إن الحسن لأحب إلى أهل العراق من عليّ".

كما نعثر في أقوال ومواقف الشخصيات الكبرى المعارضة لمعاوية على أمثلة رفيعة المستوى للدفاع عن الحق والحقيقة، بوصفها مرجعية أصيلة وثابتة، كما هو الحال في مواقف بعضهم من محاولة معاوية تعيين ابنه يزيد خليفة بعده. ومن الممكن الإتيان هنا بأقوال العديد منهم. فقد قال عبد الله بن جعفر لمعاوية:"أتق الله يا معاوية، فانك قد صرت راعيا ونحن رعية". وقال له عبد الله بن الزبير:"إن هذه الخلافة لقريش خاصة تتناولها بمآثرها السنية وأفعالها المرضية مع شرف الآباء وكرم الأبناء، فاتق الله يا معاوية وأنصف من نفسك". بينما قال له عبد الله بن عمر:"إن هذه الخلافة ليست بهرقلية ولا قيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء، ولو كان كذلك كنت القائم بها بعد أبي". وعندما قال معاوية، بأن "أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم"، فإن عبد الله بن عمر أجابه:"أما بعد يا معاوية، لقد كان قبلك خلفاء وكان لهم بنون وليس أبنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في أبنائهم ما رأيت في ابنك. فلم يحابوا في هذا الأمر أحدا ولكن اختاروا لهذه الأمة حيث علموهم، وانك تحذرني أن اشق عصا المسلمين وأفّرق ملأهم واسفك دماءهم، ولم أكن افعل ذلك إن شاء الله". في حين قال له عبد الرحمن بن أبي بكر:"انك والله لوددت أنا نكلك إلى الله فيما جسرت عليه من أمر يزيد، والذي نفسي بيده لنجعلنها شورى أو لأعيدنها جذعة". في حين ختمها الحسين بن علي في قوله:"أما بعد يا معاوية، فلن يؤدي القائل وإن أطنب... وهيهات هيهات يا معاوية، فضح الصبح فحمة الدجى، وبهرت الشمس أنوار السرج، ولقد فضلت حتى أفرطت واستأثرت

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص١٤٩-١٥٠.

حتى أجحفت ومنعت حتى محلت وجزت حتى جاوزت ما بذلت لذي حق من اسمه حقه بنصيب، حتى اخذ الشيطان حظه الأوفر ونصيبه الأكمل وفهمت ما ذكرته عن يزيد من اكتماله وسياسته لأمة محمد. تريد أن توهم الناس في يزيد كأنك تصف محجوبا أو تنعت غائبا أو تخبر عما كان مما احتويته بعلم خاص، وقد دل يزيد من نفسه على موقع رأيه، فخذ ليزيد فيما اخذ فيه من استقرائه الكلاب المهارشة عند التهارش والحمام السبق لأترابهن والقيان ذوات المعازف وضرب الملاهي تجده باصرا، ودع عنك ما تحاول.... فكيف تحتج بالمنسوخ من فعل الرسول في أوكد الأحكام وأولاها بالمجمع عليه من الصواب؟". ووجد هذا الخلاف انعكاسه أيضا في كل أشكال ومستويات الحوار والجدل المباشر. كما نراه على سبيل المثال في المحاورة التي تنقلها كتب التاريخ والسير التي جرت بين معاوية والحسين بن علي. فقد قال معاوية للحسين بهذا الصدد:

- والله لو علمت مكان أحد هو خير للمسلمين من يزيد لبايعت له.
- والله لقد تركت من هو خير منه أبا وأما ونفسا.
- كأنك تريد نفسك؟
- نعم! أصلحك الله!
- إذا أخبرك! أما قولك خيرا منه أما فلعمري أمك خير من أمه، ولو لم تكن إلا أنها امرأة من قريش لكان نساء قريش فضلهن فكيف وهي ابنة رسول الله؟ ثم فاطمة في دينها وسابقتها، فأمك لعمر الله خير من أمه. وأما أبوك فقد حاكم أباه إلى الله فقضى الله لأبيه على أبيك.
- حسبك جهلك، آثرت العاجل على الأجل.
- وأما ما ذكرت من انك خير من يزيد نفسا فيزيد خير لأمة محمد منك.
- هذا هو الافك والزور، يزيد شارب الخمر ومشتري اللهو خير مني؟!
- مهلا عن شتم ابن عمك! فإنك لو ذكرت عنده بسوء لم يشتمك!

لكنه سيقتله شر قتلة!! كما نعثر عليها أيضا في المحاورة التي جرت بينه وبين عبد الله بن عباس. فقد قال معاوية له:

- لو بايع الناس لك بعد عثمان كنا أسرع إليك منا إلى عليّ.
- إن الخلافة لا تصلح إلا لمن كان في الشورى، فما أنت والخلافة؟ وأنت طليق الإسلام وابن رأس الأحزاب، آكلة الأكباد من قتلى بدر.

إننا نعثر في كل هذه الأمثلة على ما أسميته بالعقدة الأموية وعقيدة الدهاء السياسي، وبالأخص ملامح ومعالم خروجها على قواعد الحق والعدل والخير إلى عمل الدهاء السياسي. مع

ما ترتب عليه من إرساء أسس الفتنة الخفية والدائمة في الوعي السياسي للسلطة بشكل عام وتجاه المثقفين بشكل خاص.

إن صعود الأموية بداية الفتنة الكبرى، وذلك لأنها طوعت كل الرذيلة المتراكمة في مرحلة عثمان بن عفان ووظفتها لاحقا في مجرى الصراع ضد فكرة الشرعية الفعلية ومبادئ الدولة والحق وقيم العدل. مما جعل منها بداية الخراب الشامل للدولة والأمة والثقافة، الذي طبع تاريخ الإسلام حتى اليوم. الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول، بأن الفتنة كانت في البدء، وإن الفتنة هي الأموية. وبالتالي لا فضيلة فيها قامت به من الناحية التاريخية. على العكس. أنها أسست لآلية الانغلاق. أما الانجازات الكبرى اللاحقة فقد كانت في اغلبها نتاج التمرد الهائل للمثقفين الأحرار في مواجهة الانحراف الدائم للسلطة.

إن كل ما صنعته الأموية كان يخلخل وحدة الذات الإنسانية ويسحق مكوناتها الأخلاقية والعقلانية. ومن ثم كل ما صنعته مجرد طبقات في صرح العبودية وإذلال العقل والضمير. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن الإرث المرواني السفياني الذي كان للامس القريب ألد أعداء الفكرة الإسلامية الصاعدة. ومن ثم لم يكن بالإمكان تذليل رواسبها في النفس القبلية العريقة في البيت السفياني المرواني. وبرزت هذه النفسية بقوة عنيفة زمن عثمان بن عفان، بوصفه داعيتها وغلافها "السلطوي". كما نراها لاحقا في كمية ونوعية المكر السياسي الخالص والدهاء المجرد من ابسط مقومات القيم الأخلاقية. ولعل حادثة "التحكيم" وسلوك عمر بن العاص فيها وبعدها يكشف عن مستوى الرذيلة والانحطاط الأخلاقي في النخبة "الإسلامية" الصاعدة. بحيث نرى حتى أبو موسى الأشعري، يقول بعد مهزلة ومأساة التحكيم:"حذرني ابن عباس غدره الفاسق، ولكنني اطمأننت إليه، وظننت انه لن يؤثر شيئا على نصيحة الأمة"[1].

فقد كانت الثقافة الإسلامية ورجالها الكبار الأوائل نقية وتقية للدرجة التي كانت تقترب من السذاجة في المواقف، أو ما أطلق عليه القرآن كلمة الفطرة. بمعنى اقترابهم من الطبيعة والحق بقدر واحد بحيث حرر العقل من هواجس المكر. وهي فكرة وثقافة إسلامية خالصة. لكنه مكوّن لم يكن بإمكانه التحول إلى نسغ شامل وعام عند الجميع بسبب الإرث العريق لتقاليد الجاهلية، التي جسّدها بصورة نموذجية بعض "الصحابة". ولا غرابة في هذه الحالة. وذلك بسبب طابعهم التاريخي والبشري وبقايا الغريزة التي يصعب القضاء عليها.

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص ١١٣.

والإمكانية الوحيدة بهذا الصدد كانت تقوم في تحديدها بالقانون. غير أن تقاليد القانون لم تتحول إلى منظومة في الدولة والمجتمع آنذاك.

أما الانحراف العفاني فقد أرهق تاريخ ومستقبل الخلافة بكل الإرهاصات المريرة، بسبب تيسيره صعود القبلية وانبعاث السفيانية المروانية ونفسية الغنيمة والمكر. من هنا إمكانية تأثيرها في الجميع دون استثناء، وذلك لما فيها من قدرة على العدوى. ومن هنا أيضا ظهورها المبكر بعد أول توجس منها حالما تسلم علي بن أبي طالب الخلافة. بحيث تحولت ولايته إلى سلسلة عصيان وتمرد وحروب كشفت عن كمية ونوعية الرذيلة المتراكمة زمن عثمان بن عفان. وهي رذيلة كانت بدايتها عصيان (أهل الجمل) وخاتمتها اغتيال علي بن أبي طالب وشعارها المعلن – "الثأر لدم عثمان"، أي كل ما كان يستجيب لنفسية وذهنية الأموية بتياريها السفياني والمرواني. أما النتيجة الأولية لهذه النفسية والذهنية فقد تجسدت في وضع أسس الانحراف التاريخي للسلطة من خلال استعاضة الخلافة بالملك، والحق والحقوق بالإكراه وشراء الذمم، والجماعة بالعائلة، والأمة والقبيلة، مع ما ترتب عليه من انحراف شامل في مسار الدولة والأمة. وفي هذا يكمن سر التضحيات الهائلة التي قدمها المثقفون المسلمون من اجل الوقوف أمام تيار الانحراف الجارف. وليس مصادفة أن يقول الحسن البصري عن معاوية:"أربع خصال كن في معاوية، لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة. انتزاءه على هذه الأمة بالسيف حتى اخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة، واستخلافه من بعده ابنه سّكيرا خمّيرا يلبس الحرير ويضرب الطنابير، وادعاؤه زيادا وقد قال رسول الله (الولد للفراش وللعاهر الحجر)، وقتاله حجرا وأصحاب حجر"[١]. أما حلقات الحكم الأموي فقد كانت سلسلة من خلافة أو استخلاف الرذيلة السياسية. والاستثناء الوحيد "ليزيد الناقص" (أو بصورة أدق الكامل) وعمر بن عبد العزيز[٢].

وليس مصادفة أن تجمع الأغلبية المطلقة من مفكري الإسلام وفقهاءه ومؤرخيه وأدباءه وشعراءه الكبار إضافة إلى الأغلبية المطلقة لعامة المسلمين على اعتبار تحويل الخلافة إلى ملك

---

[١] ابن الأثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٢٣٤-٢٤٢.

[٢] ليس مصادفة أن يتحول عمر بن عبد العزيز إلى الشخصية التي حققت في ذاتها النفي الشامل للأموية – السفيانية، بحيث جعلته يوما يقول:"والله لوددت لو كان بيننا وبين هذه الإمارة بعد ما بين المشرقين". من هنا الأقوال المأثورة عنه مثل "لم تكن همّة عمر بن عبد العزيز إلا ردّ المظالم والقسم للناس". وكان "همّه بالناس اشد من همّه بأمر نفسه. فعمل ذلك حتى انتهى اجله". و"أن عمر ليكون في المكان الذي ينتهي إليه سرور الرجل مع أهله فيذكر الشيء من أمر الله فيضطرب كما يضطرب العصفور قد وضع في الماء".

انحرافا عن حقيقة الإسلام، مع ما ترتب عليه من خروج فعلي على حقيقة الإسلام الأول وأفكاره السياسية والاجتماعية والأخلاقية. وقد يكون هو الانحراف الأعمق والفاعل لحد الآن في "منظومة" المذاهب المغلقة والمؤسسة بما يسمى بفكرة السّنة. بمعنى تحويل فكرة السّنة إلى شيء لصيق وملازم للسلطة والعبودية لها. بحيث جرى طحنها مع عجينة البنية الخاطئة لترتيب تاريخ الأمة بصيغة قيمية مفتعلة عندما جرى وضع "خلافة الراشدين" بمقاييس اللاهوت المزيف وأخلاقية الدهاء والمكر السياسي. وقد وجد ذلك انعكاسه في فكرة "أفضل الأمة بعد النبي أبو بكر وعمر وعثمان" التي أضيف لها لاحقا الإمام علي. فقد كانت هذه الفكرة تهدف إلى إخراج الإمام علي في البداية من سلسلة "التاريخ المقدس" بوصفه كنز الأمة المسروق من جانب الأموية، ولكي يجري الإبقاء على شخصية الإمام علي في آخر سلسلة "الإمكان المتحامل" على السلطة الأموية[1]. والقضية هنا ليست فقط في دناءة وخطيئة النفسية الأموية وذهنيتها، بل وفي خطأ الفكرة بحد ذاتها، التي طبعت تاريخ الأموية وعلاقة السلطة بالمثقف.

*****

[1] التاريخ يعرف أفاضل وعظماء فقط. والأفضل جزئي ونسبي بذاته وليس محكوما بتسلسل الزمن. بمعنى أن حقيقة الأفضل لا تستمد مقوماتها من الزمن. لأن ذلك يجعل اغلب الحيوانات أكثر "قداسة" مقارنة بالإنسان أيا كان لقبه وموقعه في التاريخ. بعبارة أخرى، إن القضية هنا ليست فقط في أن إقران فكرة "الأفضل" بتسلسل الزمن يتعارض مع فكرة التقدم والمستقبل، بل وبما فيها من سلب "ابدي" لحقوق الأفراد والأمم بالاجتهاد القادر على تقديم بدائل أوسع وأعمق وأنبل من الماضي، مع البقاء ضمن سياق التراكم الفعلي للتجارب الخاصة وتعميق وعي الذات القومي والتاريخي.

الفصل الثاني

الأموية - "منظومة" القهر الشامل وتفريغ الروح

إن تاريخ الأمم الكبرى دراما شنيعة الوصف، ومأساة لا تتناهي إليها العبارة، ويعجز الفكر أحيانا عن تصوير خلجانها لأنه عادة ما يتيه في تأمل الآفاق النائية لمحيطها. وهي مقارنة تقذفها الطبيعة في ترابط خلجانها وبحارها ومحيطها، بوصفها الوحدة المفككة للقرب والبعد عن الجسد. وفي هذا يكمن السبب الذي جعل ويجعل الخلجان أقرب إلى الروح والجسد. وقد يكون هو الاشتقاق غير المرئي لكلمة خلجان البحر وخلجات الضمير. وكلاهما يبوحان بعبير الذاكرة وعواصف الهيجان الخفية. ومنهما تتموج مشاعر اللوعة وتمنيات الاقتراب. وكل منهما يدفع بما فيه إلى سواحل الإحساس والعقل والحدس. بحيث يجعل من هذه الظاهرة شيئا أقرب إلى التاريخ حالما يكون نتاجا لحركته الذاتية. وضمن هذا السياق يمكن فهم سرّ الصعود والهبوط العنيفين فيه بوصفها العملية الملازمة لقوة الروح والجسد الفتية. وقد ميزت هذه الحالة مرحلة الانتقال من الخلافة إلى الملك، وما رافقها من تحوير جديد للدولة والسلطة والقيم.

فقد كانت الحركة الظاهرية للتحول العاصف من الخلافة إلى الملك تسير ضمن معايير الأموية ورؤيتها الجاهلية، بينما كانت تياراتها الداخلية العميقة تسير ضمن سياق إنتاج قيم المعرفة الإسلامية وأخلاقية الثقافة الكونية. من هنا حدّة الصراع العنيف بين السلطة والثقافة الحرة، بين الاستبداد والمثقفين، بوصفها النتيجة غير المباشرة لعدم اكتمال تقاليد الإسلام المحمدي في بنية اجتماعية سياسية أخلاقية مؤسسة.

فالانتقال العاصف والسريع من التشرذم القبلي والجهوي إلى الوحدة السياسية المحكومة بتوحيد الرؤية الدينية، كان يحتوي في أعماقه على إمكانيات متنوعة للتطور التاريخي للدولة. لكنه كان محكوما من حيث المرجعيات الثقافية المتسامية بالسير من الأمة الدينية إلى الأمة الثقافية. لهذا لم تستطع الأموية كسر المسار الطبيعي لهذه العملية رغم كل فاعلية طبيعتها الثقافية والعرقية. الأمر الذي جعل من الأموية عقدة تاريخية وجدت انعكاسها الفاضح في الموقف من الثقافة وأهل الفكر الحر.

فقد كانت الأموية الاستمرار الأشد تشوها و"تجانسا" للعفانية، أي لنفسية الفساد وذهنية المغامرة. وإذا كانت العفانية تتثل الأجنة الخربة لتقاليد الجاهلية المطعّمة بنكهة الإسلام الفائحة من ثمار التحدي العنيد للجاهلية بمختلف أشكالها ونماذجها ومظاهرها، فإن الأموية هي التفتح السريع لبذورها المتناثرة في أصقاع الخلافة. وليس مصادفة أن تكون الأموية الوجه المضاد للتيار العلوي، بوصفه النموذج الإنساني والكوني للفكرة المحمدية. فقد كانت النفسية التجارية والمضاربة بالمال احد المكونات الجوهرية للأموية وتقاليدها العائلية. وهو السبب

الذي حدد أسلوب تعاملها مع كل مظاهر الوجود البشري. كما انه السبب الذي جعل من المرحلة الأموية في أغلب مكوناتها مرحلة ميلان الدين والدنيا صوب المال. من ثم صنع سبيكة النفس المباعة في سوق المغامرات التي عصفت بالخلافة وروحها الأخلاقي، كما نعثر عليه في الميلان الذي صنع أيديولوجيته الخاصة في الموقف من الثقافة والمثقفين. إذ لم تكن هذه الأيديولوجية معزولة عن طبيعة ونوعية التراكم السياسي وصراع المواقف من الدولة والمجتمع والفرد وقيم العدالة والمساواة.

فإذا كان برنامج الإمام علي بن أبي طالب من حيث محتواه التاريخي والروحي يتمثل فكرة الإصلاح الشامل المقترن بسيادة الحق والحقوق، فإن رد الفعل الأموي عليه كان ترسيخا شاملا لفكرة الجاهلية بمعناها القييمي والاجتماعي. الأمر الذي جعل من الأموية تيارا قبليا عرقيا وتجسيدا خاصا لنفسية الانتقام والتشفي والمصالح الضيقة والاستبداد وانعدام الفضائل. وبالتالي لم تكن سياسة معاوية بن أبي سفيان دهاء عقليا، بمعنى إدراكا للطابع العملي للسياسة المدنية، بقدر ما كانت احتقارا لفكرة السياسة بوصفها فن إدارة شئون الدولة. ولم تكن هذه السياسة معزولة عن خزين السفيانية وتقاليدها الارستقراطية التجارية ونفسية الاستحواذ وانعدام الشفقة وتقاليد القتل والجريمة والضغينة، باختصار كل زمن الرذيلة الجاهلية بمختلف أشكالها وأصنافها وإمكانياتها واحتمالاتها.

ومن الممكن رؤية هذه الظاهرة في الموقف من نماذج الفكر والروح الحر. ولم يكن ذلك معزولا عن الذاكرة الجاهلية التي كان يمكنها جهل كل شيء باستثناء ذكرى الثار والتشفي به. فإذا كان النبي محمد هو المعول الذي هدّم بناء الارستقراطية القرشية والسفيانية منها بالأخص، فإن بقاياه الراسبة في الذاكرة والخيال لم يكن بإمكانها الزوال دون مرور أجيال. بينما كان معاوية وأسلافه وخلفاءه أحياء يرزقون! من هنا "قيمة" الدرس الأول للأموية في التخلص من قيمة الرجل الناقم على الواقع بفكره. بمعنى ضرورة التخلص من كل ما يمكنه أن يكون منظومة الرؤية المعارضة للواقع.

وبما أن الأموية كانت نتاج الكذب والخديعة وانعدام الفضيلة، من هنا محاولة دمج هذه المكونات في منظومة السلطة الجديدة. وليس مصادفة أن تتخذ من مهمة القضاء على الفكرة المتسامية في الأشخاص والسلوك أولوية كبرى في أساليبها المباشرة وغير المباشرة من الثقافة والمثقفين. لهذا تحولت سياسة الأموية في مجال الدعاية إلى تحويل فكرة آل البيت القرآنية إلى آية شيطانية! بحيث أعطى معاوية بن أبي سفيان، على سبيل المثال، إلى سمرة بن جندب أربعمائة

ألف على أن يخطب في أهل الشام[1]، بأن علي بن أبي طالب هو المقصود بالآية القائلة:"ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام"[2]. وأصبح سب الإمام علي بن أبي طالب مطلبا "دينيا" من على المنابر. بل ووصل الأمر إلى إلغاء اسمه والاستعاضة عنه بأبي تراب[3]. بحيث خطب معاوية مرة بأهل الشام قائلا "أيها الناس! إن رسول الله قال لي: إنك ستلي الخلافة من بعدي فاختر الأرض المقدسة فإن فيها الابدال. وقد اخترتكم فالعنوا أبا تراب!". كما كان يختم خطبه في حالات كثيرة بعبارة "اللّهم أن أبا تراب ألحد في دينك وصدّ عن سبيلك فالعنه لعنا وبيلا، وعذبه عذابا أليما!". وتحول سبّ الإمام علي وشتمه إلى "آية" السلطة الجديدة حالما تختتم قرآنها في الموقف من المعارضة. وليس مصادفة أن يجعل معاوية من أولى مهمات ولاته الجدد سبّ الإمام علي وأصحابه وأتباعه من على المنابر. بل وتحوّل الموقف من الإمام علي إلى اختبار واختيار اقرب إلى المحنة الروحية والفكرية أمام ذوي الفكر، كما نرى احد أشكالها النموذجية في شخصية الشعبي[4] الذي قال مرة "ماذا لقينا من

---

[1] سمرة بن جندب – أحد النماذج الفاقعة لمن أسميتهم بأزلام الأموية. انه يشبه ويكمّل الضحاك بن قيس الفهري وعبد الله بن مسعد الفزاري، أي كل أولئك الذين جسّدوا فكرة الدهاء السياسي وانعدام الأخلاق والاستعداد على اقتراف الجريمة أيا كان شكلها وحجمها. وهي الصفات التي ميزت كل من خدم الأموية بدون استثناء.

[2] القرآن: سورة البقرة، الآية ٢٠٣. وتنسب هذه الفكرة والموقف أحيانا إلى الخوارج. والأصح هو نسبتها إلى معاوية. فقد كان الخوارج أمناء في الأقوال والأفعال والروح والجسد.

[3] أبو تراب هو الاسم المحبب للنبي محمد، أطلقه على علي بن أبي طالب عندما وجده مرة نائما على الأرض وخده بالتراب. وكان هذا اللقب يعكس موقف النبي محمد من الأرض والتراب وقيمة الإنسان ومحبته لعلي. كما أنها صيغة تلقائية لا تحتمل في الواقع غير صورة الحياة المباشرة ولطف النفس الإنسانية. بمعنى خلوها من أي اعتبار عقائدي أو فكري مباشر. لكنها تحولت بأثر الصراع الدامي والفتن التي أشعلتها الأموية إلى شعار للسب والشتيمة، شأن شعار "قميص عثمان". وفي كلتا الحالتين هو تعبير عن خواء الأموية وفساد مزاجها التام.

[4] عامر الشعبي (ت– ١٠٥ للهجرة) – هو عامر بن شراحيل. بلغ حسب قول البعض الثانية والثمانين. بينما قال الواقدي بأن الشعبي مات عن سبع وسبعين سنة. ذلك يعني انه إلى جانب من قال بأن ولادته كانت عام ٢٨ للهجرة. وهو الأدق. كانت أمه من سبي جلولاء. وقد ولد ضئيلا نحيفا مع أخ له توأما. من هنا قوله مازحا "إني زوحمت في الرحم"! وظلت هذه الصفة تلازمه مدى الحياة. إذ ينقل عنه كيف انه وهو في طريقه إلى الشام دخل مسجدا، فوجد رجلا يقص على الناس حكايات من بينها قوله بأن لله صورين ينفخ فيها يوم القيامة. وعندما قال له الشعبي بأن هذا لا يتفق مع ما في القرآن. فالقرآن يقول (يوم ينفخ في الصور). عند ذاك صاح القصاص: يا هذا! أقول لك لله صوران فتقول صور واحد، استكثرت ذلك على الله؟! وحالما اخذ الناس بالاستعداد لرميه بالحجر، فانه اخذ يصرخ: والله! إن لله سبعين صورا! وقد ظلت هذه الصورة منطبعة فيما يبدو في خياله بحيث احتل القراء والقصاص موقعا خاصا في مواقفه النقدية. لهذا نراه مرة يرد على قول أولئك الذين استغربوا كثرة مزاحه قائلا: قرّاء داخل وقرّاء خارج! نموت من الغمّ!". وقد واجه هذا "الغمّ" الهائل بسبب ظروف المرحلة القاهرة القائمة في ضغط الأموية وأصوله الكوفية. فهو الغمّ الأكبر الذي تقطعت بين أسنانه الحادة شخصية الشعبي، وجعلت منه متنوع المظاهر والبواطن. إذ ينقل لنا احد الأشخاص صورته المزركشة عندما قال "رأيت الشعبي ينشد الشعر في المسجد، وعليه حلة حمراء، وإزارا أصفر". وفي نفس الوقت نقف أمام شخصية هي الأوسع معرفة واطلاعا على التاريخ وأحداثه ورواياته وشعره وأدبه وفقهه، أي كل ذلك الكمّ الضروري

للارتقاء في سلم الثقافة آنذاك، الذي وضع الرجال آنذاك أمام إشكالية الموقف من السلطة. وذلك لما في الأموية من انحراف عن فكرة الحق والشرعية. من هنا هلعها الداخلي من الكلمة والمثقف، تماما بالقدر الذي سعت إلى احتوائهم بالشكل الذي يجعل منهم أدوات في لهوها الفارغ وسهوها السائغ في ذوق الانحطاط. وقد واجه الشعبي هذه الحالة ودفع ثمنها من خلال جعله متذبذبا متعلقا بين ذاكرته التاريخية وذكراها في التاريخ. ووتتصف هذه الحالة بقدر كبير من الدرامية، كما أنها تعكس دراما ومأساة الكوفة التاريخية والروحية. وذلك لما فيها من تمثّل وتمثيل لتقاليد العربية الخالصة والعراقية الأصيلة. فالشعبي كوفي المنشأ والشخصية. تمثّل اغلب معالم الشخصية العراقية في مرحلة القرن التأسيسي للثقافة والدولة الإمبراطورية. كما نعثر على هذا التمثل والتمثيل في وعيه الذاتي ومصيره الفردي والتاريخي. وهي النتيجة المترتبة على ما فيه من رغبة عنيفة في الخروج على صحراء الأموية بالرجوع إلى فلاة العشق الأبدي للكلمة والمعنى. فالتقاليد العربية كلمة ومعنى واثر في الذكرى والذاكرة. وليس مصادفة أن تتماهى شخصيته مع الحفظ والقدرة على توليف ما فيه من اجل الأنس والحقيقة. لهذا نسمعه مرة يقول "إني لأدع اللحم مخافة النسيان". بينما نسمعه يقول في حالة أخرى "ما كتبت سوداء في بيضاء قط. وما سمعت من رجل حديثا قط فأردت أن يعيده عليّ". بمعنى أن تربية الإرادة عنده كانت تعمل بقدر واحد الاستعداد على تهذيب الجسد والروح أو الغريزة والعقل بالشكل الذي يجعلهما يتحدان في البحث عن الحقيقة والمعنى. ويمكحننا رؤية هذا التوليف في عشرات الشواهد الكبرى التي ميزت مواقفه وإجاباته المغرية.

غير أن ذلك لم ينقذه، شأن كل المثقفين الكبار لمرحلة القرن التأسيسي، من الحزن الداخلي العميق في لباس المزاح الرقيق. لهذا نسمعه مرة يقول "ما بكيت من زمان إلا بكيت عليه". وتكشف هذه العبارة عن البكاء الباطن للشعبي. وبالقدر ذاته تشير إلى الحالة التي أبكاه التاريخ فيها. وليس مصادفة أن يقول عنه الحسن البصري بعد أن وصله خبر موته: "إنا لله وإنا إليه راجعون! أن كان لقديم السن، كثير العلم، وانه لمن الإسلام بمكان". بمعنى جمعه بين عقود المعاناة الكبرى في الحياة والعلم التي جعلت منه شخصية لها وزنها وأثرها التاريخي الهائل في إرساء أسس الثقافة العقلية والدنيوية الإسلامية. وليس مصادفة أن يجري رفعه من قبل البعض إلى مصاف احد الثلاثة الكبار إلى جانب ابن عباس وسفيان الثوري، أي كل في زمانه. وقال آخر بهذا الصدد، "كان عمر (بن الخطاب) في زمانه رأس الناس وهو جامع، وكان بعده ابن عباس في زمانه، وكان بعده الشعبي في زمانه". بينما قال البعض عنه "ما رأيت أفقه من الشعبي". وقال آخر "ما رأيت أحداً أعلم بحديث أهل الكوفة والبصرة والحجاز والآفاق من الشعبي". وقال آخر "ما رأيت أحداً أعلم بسنّة ماضية منه". بينما قال عنه ابن سيرين "قدمت الكوفة وللشعبي حلقة عظيمة، والصحابة يومئذ كثير". أما الأخطل بعد لقاءه الأول بالشعبي عند عبد الملك نسمعه يقول له: "يا شعبي! أرفق بي! فانك تغرف من آنية شتى، وأنا اغرف من إناء واحد". كل ذلك جعل الجميع تعترف بان الشعبي كان علامة أهل الكوفه، إماما حافظا متعدد المعارف والفنون. بحيث جعلته هذه الذروة ينظر بازدراء إلى أنصاف المتعلمين! ومن ثم يضع مهمة التعلم السليم وضرورة بلوغ كمال المعرفة والبقاء ضمن سباق التعلم الدائم. كما نعثر على هذه الرؤية في فكرته القائلة، بأن "زين العلم حلم أهله". وهي صفة شاقة زمن الشقاوات أمثال الحجاج. لكنها الحالة المتناقضة التي أجبرته على اختبار الإرادة الفردية وأوقعته في شباك المغامرة السياسية التي يفرضها بصورة خفية وجلية منطق الانتماء إلى عالم الثقافة والروح. فقد وضعته المعرفة أمام إشكاليات العقل والضمير والإخلاص. من هنا يمكن تحسس الألم في كلماته التي قالها يوما "ليتني لم أتعلم علما قط". وهي حالة قديمة فيما يبدو. وذلك لأنه هرب من الكوفة زمن سيطرة المختار الثقفي، وأقام في مكة (في كنف ابن الزبير) مدة ثمانية أشهر، كما تنقل بعض الروايات التاريخية. وبما أن من هربوا كانوا في الأغلب على صلة بالسلطة الأموية، من هنا يمكن توقع تذبذبه بهذا الصدد من وقت مبكر من نبوغه الفكري وشهرته العلمية. بمعنى انه تحول منذ وقت مبكر إلى فريسة القوى السياسية ورغباتها الغريزية في الاستحواذ عليه. وشأن كل استحواذ كان يحمل في طياته استعداد الشعبي للقبول به. فقد أشار الشعبي نفسه إلى أن الحجاج بعد أن اختبر معارفه جعله عريفا على قومه. وكان عنده "بأحسن منزلة" قبل أن ينضمّ إلى حركة عبد الرحمن الأشعث. وعندما رجع كسيرا الى الحجاج، فان احدى الروايات تقول، انه استقبله قائلا:

- لا مرحبا ولا أهلا! جئتني ولست في الشرف من قومك، ولا عريفا. ففعلت وفعلت، ثم خرجت علي.
(والشعبي ساكت، إلى أن قال له الحجاج):
- تكلم!

علي؟ إن أحببناه ذهبت دنيانا! وإن أبغضناه ذهب ديننا!". كما نعثر عليها في المعاناة الأخلاقية والحياتية التي واجهها الزهري[1] كما ينقل عنه، من أنه عندما مرض مرضا شديدا وأحس

- أصلح الله الأمير، كل ما قلته حق. ولكنا قد اكتحلنا بعدك السهر، وتحلّسنا الخوف، ولم نكن مع ذلك بررة أتقياء، ولا فجرة أقوياء، فهذا أوان حقَنت لي دمي، واستقبلت بي التوبة.
- قد فعلت ذلك.

والنتيجة واحدة. وهي بقاء الشعبي على قيد الحياة. وقد استكملها في الابتعاد عن الصراع السياسي مع السلطة، والتملق الجزئي لها، والاحتفاظ بما فيه من طاقة الثقافة الحية التي جعلته أسير تناقضاتها العاصفة. لهذا نراه على سبيل المثال يرد على طلب ابن هبيرة باستعماله على القضاء ومطالبته إياه بمسامرته، "استفردني بواحدة". بمعنى الاستعداد للقبول بواحدة منها فقط. وهو اعتراف من جانب السلطة بكفاءة الشعبي، لكنه يحتوي من حيث رؤية السلطة على محاولة تدجين المثقف الكبير وإخضاعه لها. وهو أمر جلي في طبيعة اختيار السلطة ومحاولاتها استدراج المثقفين الكبار للحصول على تأييد وتزكية لأفعالها. إذ تروي لنا كتب التاريخ كيف أن ابن هبيرة، أمير البصرة الأموي، دعا فقهاء أهل البصرة والكوفة والمدينة والشام وقرائها، فجعل يسألهم. بحيث لم يبق من بينهم قادرا على الإجابة المفحمة سوى الشعبي والحسن البصري، أي ممثلي الكوفة والبصرة. وهو تطابق رمزي من حيث الأصل والمظهر والغاية. ففي المدن وشخصياتها يكمن تاريخ الثقافة الحية والمعارضة. وهو أمر جلي فيما استتبعه الإبقاء عليهما فقط من أحداث. وقد دار حديث متنوع بينهم انتهى بخروج ابن هبيرة مليئا بالسعادة من قول الشعبي ومستاء من أقوال الحسن البصري. مما جعل الشعبي يقول للحسن البصري:

- يا أبا سعيد! أغضبت الأمير وأوغرت صدره، وحرمتنا معروفه وصلته!
- إليك عني يا عامر! يقول الناس عامر الشعبي عالم أهل الكوفة!! أتيت شيطاناً من شياطين الأنس تكلمه بهواه، وتقاربه في رأيه. ويحك يا عامر! هلا اتقيت، إن سئلت فصدقت، أو سكت فسلمت.
- يا أبا سعيد، قد قلتها وأنا أعلم ما فيها!
- فذاك أعظم في الحجة عليك، وأشد في التبعة!!

وجعلت هذه الحادثة الشعبي يقول كلمته الشهيرة عن الحسن البصري: "ما رأيت مثل الحسن فيمن رأيت من العلماء، إلا مثل الفرس العربي بين المقارف! وما شهدنا مشهدا إلا برز علينا". وأختتم تقييمه بموقف ملتزم قال فيه: "أعاهد الله، أن لا أشهد سلطانا بعد هذا المجلس، فأحابيه". غير ان هذا التناقض ظل يعايشه حتى مماته. فقد بقي كوفيا تجاه السلطة رغم كل التذبذب العاصف أحيانا في مواقفه، أي معارضا للأموية. لكن الميدان الأكبر لمعارضته الفعلية يقوم في مساهمته العميقة في إرساء أسس الثقافة العقلية والتاريخية والأدبية. لكنه إرساء لم يتجذر في منظومة فكرية أو حتى كتاب خاص، بقدر ما كان يقوم في تعلم وجمع الكم الهائل للمعارف المتناثرة والمتنوعة في شخصيته. وبهذا يكون قد قدم البرهان على ما في الإنسان المتعلم من قدرة تضاهي قوة السلطة وجيوشها. ومن ثم وضعه على الدوام أمام محاولات ابتزازها. وهي الحالة التي واجهها الشعبي على امتداد عقود صنعت تناقضاته ومفارقاته ومواقفه النقدية والواقعية تجاه النفس والمجتمع والقيم.

[1] الزهري(ت-١٢٤ للهجرة). هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري. أنموذج المثقف البارد! أي الخالي من نزوع الرؤية الاجتماعية والسياسية النقدية والمعارضة للسلطة حالما تخرج عن جادة الصواب والحق. أما التعويض الوحيد الذي يفرضه منطق العلم والمعرفة عن هذه النقيصة الجوهرية في شخصية الزهري، فيقوم في دعوته للأخذ بالسند والالتزام به. وهو انجاز علمي ثقافي كبير يعكس ملامح القوة الفكرية وضعف الطاقة الاجتماعية والروحية فيه. من هنا موقعه المتميز في أحضان السلطة واستقلاله النسبي في ميدان الثقافة. مما جعل منه رجل العلم الناقل، شأن أبو هريرة وأمثاله. بمعنى ديمومته الفاعلة ضمن تقاليد الجمود الفكري ودحرجة الحديث من جيل لآخر! وهي صفات لم تكن معزولة فيما يبدو عن ضعفه الجسدي وشخصيته منذ البدء. فقد كان الزهري أعمشا منذ الصغر، قصير القامة، خفيف العارضين. وولعه الوحيد منذ الصغر يقوم في تدوين كل ما يسمعه. ونقل احدهم الصورة التالية "كنت أطوف أنا والزهري ومعه الألواح والصحف. فكنا نضحك منه". لقد كانت شخصية الزهري تتسم بالفقر الروحي والضعف المعنوي. بمعنى أنها لم تكن شخصية قوية. وفي هذا يكمن سرّ تحسسه الشديد من قوة السلطة والتصاقه بمغناطيسها الجاذب! من هنا تحول العلم إلى وسيلة للاكتساب والعيش. وقد أورد ابن سعد في (كتاب الطبقات) صورة حية عن فقر الزهري في بدايته وكسبه

باقتراب الموت باح بما فيه من الإطراء على الإمام علي. ولكنه حالما شفى دعا من عرف بها قال وطلب منه أن يكتم ما سمعه منه وألا يقوله لبني أمية لأنهم "لا يعذرون أحدا في تقريض علي وذكره". وعندما قال له معمر:

- فما بالك عبت عليا مع القوم، وقد سمعت الذي سمعت؟
- حسبك يا هذا! إنهم أشركونا مهماتهم فاتبعناهم في أهوائهم!

وصنع هذا الإشراك في الأهواء ما يمكن دعوته بالمثقف المزيف أو المرتزق. مما جعل منها عملية مزدوجة تقوم في قمع المعارضة وتشريدها وسجنها وقتلها وتشوبه سمعتها، والسعي في الوقت نفسه لشراء الذمم، بحيث تحول المال إلى هبل السلطة الجديد! إذ مارست الأموية مختلف السبل في قتل المعارضة وشخصياتها الروحية والفكرية المؤثرة. كما نراه على سبيل المثال

بالحديث والمعارف الأولية بالدين. كما ينقل لنا لقاءه الأول بعبد الملك بن مروان، وصدفة اللقاء. فقد أراد عبد الملك بن مروان معرفة حكم الإسلام بقضية ما يسمى بأمهات الأولاد. فأجاب عليها عوضا عن قبيصة بن ذؤيب (مفتي الديار!). فقربوه من الخليفة. وأجاب على أسئلة كثيرة. وبالأخص ما يتعلق منها بحديث الأمهات عن عمر بن الخطاب. وحاور الزهري نفسه بأنها فرصته لكي ينتهزها. من هنا مبادرته الخليفة بعبارة:

- إن رأى أمير المؤمنين أن يصل رحمي، وأن يفرض لي فرائض أهل بيتي، فإني رجل مقطوع لا ديوان لي، فعل!".
- أيها الآن! امض لشأنك!

وقد أنبه على فعله هذا قبيصة بن ذؤيب، الذي أسدى له لاحقا خدمات كبرى في تقريبه من السلطة. وقد حصل الزهري على نفقاته، بحيث جعلته يقول، أن الخليفة "ريّشني وجبّرني"! وعندما حان وقت لقائه مرة أخرى بالخليفة نرى قبيصة بن ذؤيب يقول له بلغة الآمر: "إياك أن تكلمه بشيء حتى يبتدئك! وأنا أكفيك أمره!". وقد كفاه الخليفة بالمال والجاه. وسأله في آخر الحديث:

- أين تحب أن يكون ديوانك؟ مع أمير المؤمنين ها هنا أم تأخذه ببلدك؟
- يا أمير المؤمنين! أنا معك؟ فإذا أخذت الديوان أنت وأهل بيتك أخذته.

عندها أمر بإثباته. وبعدها أمر عبد الملك بن مروان أن يثبت في صحابته ويجري عليه الرزق. واختتم قبيصة بن ذؤيب إرشاده له بعبارة "الزم باب أمير المؤمنين!". وكان على عرض الصحابة رجل فظ غليظ يعرض عرضا شديد، كما يقول الزهري نفسه، "فتخلفت يوما أو يومين، فجبهني جبها شديدا! فلم اعد إلى ذلك التخلف!". وهو موقف يمكن رؤية ملامحه الجلية والخفية في ملازمته للسلطة الأموية حتى آخر نفس من أنفاسه! فقد خدم الأمويين حتى آخر لحظة في حياته (حوالي أربعين عاما). ويقال أنه وضع الحديث لهم. لكنه رفض هذا الاتهام عندما قال مرة قولة مأثورة بهذا الصدد: "فوالله لو نادى من السماء أن الله احلّ الكذب ما كذبت!". وهي عبارة يمكن أن نشم منها رائحة انتشار الكذب في المرحلة الأموية. وإذا كان لم يكذّب فعلا، بمعنى انه لم يلفق الحديث النبوي للأمويين، فانه كان يخدم نزوعهم السياسي بوجوده بينهم بوصفه "عالما" و"فقيها" تولى القضاء وعمل به حتى أواخر حياته. فقد لازم عبد الملك بن مروان ثم الوليد بن عبد الملك، ثم سليمان بن عبد الملك، ثم عمر بن عبد العزيز، ثم يزيد بن عبد الملك، ثم هشام بن عبد الملك. وحج مع هشام وصار مربيا لأولاده حتى مات بالمدينة عام ١٢٤ للهجرة.

في قتل حجر بن عدي[١]، وأوفى بن حصن[٢]، وعبد الله الحضرمي[٣]، وصيفي بن فسيل[٤]. ومارست مختلف أصناف القتل المريع كما فعلت في جويرية العبدي عندما قطعت يده ورجله وصلب على جذع قصير. أو بطعن عمرو الخزاعي تسع طعنات بمشاقص، لأنه طعن عثمان بن عفان كما يقول معاوية! وأحتزّ رأسه وأمر أن يطاف به في الشام بحيث أصبح كما يقول المؤرخون

---

[١] حجر بن عدي، قتل عام ٥١ للهجرة. من الشخصيات التاريخية الكبرى في تاريخ المعارضة للأموية، والتشيع للإمام علي بن أبي طالب. شارك في حروب الفتح الإسلامي. وكان من المنتقدين الأشداء لخروج عثمان بن عفان على فكرة الحق الإسلامي. ونصحه بالرجوع إلى جادة الحق. وحقق في كامل تاريخه الشخصي فكرة الإخلاص للحق. بحيث يمكن اعتباره أنموذجا للإخلاص في المواقف والسمو الأخلاقي. كما كان رجل الدعوة العملية والتمام فيها حتى النهاية. وتشهد على ذلك مواقفه الشخصية والسياسية. فقد كان عدوا لدودا للأموية بوصفها خروجا على الحق والأخلاق. وفي هذا يكمن سبب انتقاده الشديد لتنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية. إذ وجد فيها خروجا على فكرة الصراط المستقيم والعدالة والحق والمصلحة العامة. بمعنى انه كان من أولئك الذين تحسسوا الخطورة القاتلة في صعود الأموية للسلطة. وبهذا الصدد يمكن فهم السبب القائم وراء نطقه إحدى أدق وأعمق وأجمل العبارات في إخلاصها للمبدأ عندما خاطب الحسن بن علي بعد تنازله عن الخلافة لمعاوية بعبارة: "لوددت انك مت قبل هذا اليوم ومتنا معك! ولم يكن ما كان! راغمين بما اكرهنا، ورجعوا مسرورين بما أحبوا". وهي عبارة تعكس بدورها عمق الرؤية التاريخية. فقد كان تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية احد الأخطاء التاريخية والفكرية والسياسية الكبرى التي أدت إلى صعود الأموية، وبالتالي إفساد منطق التاريخ الكامن في الفكرة الإسلامية الأولى عن الدولة والأمة والحق. وليس مصادفة أن تخبئ له الأموية حقدها وغلها وثأرها بقتله شر قتلة، بحيث أثار مقتله ردود فعل كبيرة، أحرجت حتى معاوية نفسه! ووجد في قتله بهذا الطريقة دليلا على فقدان الحلم! أي الرياء السياسي المميز لشخصيته وللأموية. من هنا فكرته عن انه كان ينبغي حبسه أو تعريضه للطاعون! بينما نظر الحسن البصري إلى قتل حجر بن عدي على انه دليل كامل وتام على فساد الأموية وبطلانها وخروجها عن جادة الحق والإسلام. فقد أدرج في معرضه نقده الفكري والروحي الشامل لمعاوية مقتل حجر بن عدي. وقال بهذا الصدد "أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه منهن إلا واحدة لكانت موبقة أدرج ضمنها قتل حجر وأصحابه. (انظر تفاصيل مقتل حجر عند الطبري: تاريخ الأمم والملوك،ج٤، ص١٩٠-٢٠٧. ابن الأثير: البداية والنهاية،ج٣، ص٢٣٤-٢٤٢).

[٢] أوفى بن حصين – هو من بين مجموعة حجر بن عدي التي تعرضت للقتل الشنيع من جانب السبيكة السيئة لأولاد ابن أبي سفيان، أي معاوية وزياد (بن أبيه). ومع أن أوفى بن حصين كان أكثر لينا ولباقة في الحديث من اجل ألا يكون فريسة سهلة لتعطش الأموية الهائل لسفك الدماء، لكنه لم يتخلص من القتل المتعمد. وتعكس خاتمة بقدر واحد فضيلة التيار العلوي وشخصياته الأولى التي أرست أسس الموقف الأخلاقي والإخلاص الروحي في مواجهة الغريزة الجاهلية للأموية ووثنيتها التي لا ترتوي دون تقديم القرابين الدائمة أمام محراب سلطتها الجشعة. وهو الوجه الآخر لجبنها الداخلي.

[٣] عبد الله الحضرمي – هو عبد الله بن يحيى الحضرمي. وقد كان قتله من جانب الأموية شبيها بما كان من فعلتها تجاه حجر بن عدي. وعلى الرغم من قلة المعلومات المتعلقة بحياته، إلا أن وضعه في مقدمة الشخصيات التي بكاها واعتز بها الحسن بن علي، على صمودها وتضحيتها المتفانية في حب الإمام علي، مؤشر بحد ذاته على قوته المعنوية التي عملت الأموية على محوها من ذاكرة المعارضة.

[٤] صيفي بن فسيل – احد أتباع حجر بن عدي. قتل ضمن المجموعة التي عمل زياد بن أبيه على القضاء عليها من اجل "تطهير" الكوفة والعراق من المعارضة المحتملة للأموية. وقد قتل صيفي بن فسيل بطريقة شنيعة، شأن أصحابه. وكانت مواقفه وحياته ومماته مثالا حيا للبطولة والمروءة والرجولة والإخلاص للفكرة المتسامية والاستعداد للتضحية من اجلها. أما المحك الواقعي فقد كان الموقف من الإمام علي. إذ فضل شأن أصحابه مواجهة أقسى أنواع المهانة والتعذيب والقتل دون أن يلتوي لسانه بكلمة يمكنها أن تنال من ذكرى الإمام علي وشخصيته الحقيقية. الأمر الذي جعله حيا في الذاكرة الكوفية شأن الخط الكوفي مثيرا مغريا.

أول رأس طيف به في الإسلام. ثم رمي برأسه إلى زوجته وهي في السجن!! ونفذت نفس الوسائل تجاه رشيد الهجري، الذي تروي لنا كتب التاريخ عنه رواية مقتله على يد زياد بن أبيه[1]: فبعد أن مسكت شرطة زياد به واقتيد إليه قال له زياد:

---

[1] زياد بن أبيه -(١-٥٣ للهجرة). احد أكثر الشخصيات تمثلا وتمثيلا للأموية. وهي شخصية توسطت بكافة المعاني ما بين المغيرة بن شعبة والحجاج الثقفي. ومن ثم كان الحلقة الرابطة بينهما بوصفه الممثل "الشرعي" للأموية. وهي مفارقة تحتمل التعويض الشخصي للخلل أو العقدة الشخصية التي صنعت كينونته الفردية والسياسية. فقد كانت أمه بغيا (وليس مصادفة أن يدعوه أهل العراق بابن سمية مقابل عبارة زيادة بن أبيه). وبالتالي لم يكن الاعتراف به أخا من جانب معاوية بن أبي سفيان سوى الوسيلة الضرورية لسحبه إلى جانب الوقوف ضد التيار العلوي. وتعكس هذه الحالة الواقعية من حيث رمزيتها العقدة الأموية – السفيانية. بمعنى استقطاب كل الشخصيات القلقة والعصابية المزمنة وذوي الدهاء والمكر من اجل دمجها في آلة القمع والإرهاب. فقد كان زياد بن أبيه أيضا من دهاة العرب المسلمين. من هنا احتلاله موقع النموذج المتقدم للأموية. وإذا كانت إحدى فضائل أبي سفيان تقوم في اعترافه بزياد ابنا "شرعيا"، فإن هذا الاعتراف سرعان ما تحول بفعل ما في الأموية نفسها من رذيلة متجوهرة، إلى أداة لتأسيس نفسية وذهنية الخراب التاريخية الذي تعرضت له الدولة والأمة. وقد نفّذ زياد بن أبيه كل المهمات التي أناطها معاوية إليه. ولم يكن هذا التنفيذ معزولا عن مقدرات زياد بن أبي سفيان. فقد كان الرجل يتمتع بقدرة كبيرة على إدارة الحرب. كما كان يتمتع بالاستعداد المتشدد في حسم المواقف واستعمال كل الوسائل من اجل بلوغ المرام. فقد تولى فارس وكرمان والبصرة زمن علي. لكن اسمه وشخصيته، صعوده وهبوطه ارتبط بمعاوية. ولم ينقذه دهاءه من نهايته المخزية. فقد ولي العراق عام ٤٨ وتوفي عام ٥٣ للهجرة. وسواء كان ذلك بسبب إصابته بالطاعون أو قتل مسموما من جانب معاوية، فإنها تعكس ما دعته تقاليد العوام بشكوى الروح المعذبة أو النفس الماكرة للسلطة. وكلاهما يصبان في سيلان الذاكرة المتشددة في معارضتها لرذيلة زياد بن أبيه التاريخية. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن موته كان بأثر مواقفه المعارضة من فكرة توريث السلطة ليزيد بن معاوية. وسواء كانت مواقفه مبنية على أساس رغبته الشخصية بها (بعد إن جرى الاعتراف به أخا لمعاوية) أو لأنه وجد في يزيد شخصية خربة بحاجة إلى ترميم قبل تقديمها، فإننا نقف في كلتا الحالتين على حالة ابن زياد الفعلية بوصفه عبدا من عبيد السلطة وخدمها. فقد كان معاوية يدرك حيثيات هذه الشخصية بصورة تامة. لهذا نراه يدعوه قبل التحضير لإعلان فكرته عن توريث السلطة ليزيد مع تعمد أهانته الشكلية أيضا. إذ تنقل كتب التاريخ كيف انه لم يستقبله ولم يخصص له مكانا للجلوس. بل ووجه مضمون خطبته ضده عندما قال فيها: "هذه الخلافة أمر من أمور الله! وقضاء من قضاء الله. وإنها لا تكون لمنافق، ولا لمن صلى خلف إمام منافق(يقصد الإمام علي! ويشير إلى زياد). وهي فكرة تنزع من زياد بن أبيه كل عنجهية السلطة وأبهة الغرور التي كان يمارسها ضد الناس. والقضية هنا ليس فقط في قبوله بفكرة أن الخلافة أمر من أمور الله وأنها جزء من القضاء والقدر، بمعنى إزالتها من إرادة البشر. وحشرها بنوايا معاوية فقط! بل وبقبول أن يكون منافقا ذليلا أمام "علية" القوم! وهو الوجه الحقيقي لعبودية النفس المميزة لكل أزلام الأموية، التي يمكن العثور عليها فيما يسمى بخطبة البتراء. إذ تكشف هذه الخطبة المشهورة بقدر واحد شخصية زياد بن أبيه وطبيعة الأموية، بوصفها خروجا تاما على فكرة الحق والقانون والشرعية، والاستعاضة عنها بالقوة والإرهاب والإرادة السلطوية المتحررة من كل القيم النبيلة، والقبول بالخنوع والاستسلام بوصفه سلاما وإسلاما ضروريا للروح والجسد، والدين والدنيا! مما أفرغ هذه الخطبة من كل شيء باستثناء الغريزة وامتهان الروح والعقل. كما تعكس بصورة نموذجية نفسية وذهنية زياد بن أبيه والفكرة الأموية في الموقف من الدولة والأمة والإنسان والأخلاق والسلوك والمصلحة والدين والدنيا. ففيها نقرأ ما يلي: "فان الجهالة الجهلاء والضلالة العمياء، والغيّ الموفى بأهله على النار، ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماءكم من الأمور العظام، ينبت (يشب) فيها الصغير ولا يتحاشى عنها الكبير. كأنكم لم تقرؤوا كتاب الله ولم تسمعوا ما اعدّ الله من الثواب الكبير لأهل طاعته، والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمدي الذي لا يزول. أتكونون كمن طرفت عينه الدنيا، وسدت مسامعه الشهوات، واختار الفانية على الباقية ولا تذكرون إنكم أحدثتم في الإسلام الحدث الذي لم تسبقوا إليه، من ترككم الضعيف يقهر ويؤخذ ماله؟ هذه المواخير المنصوبة والضعيفة المسلوبة في النهار المبصر والعدد غير قليل. ألم تكن منكم نهاة تمنع الغواة عن دلج الليل وغارة النهار. قربتم القرابة وباعدتم الدين. تعتذرون بغير العذر، وتغضوّن على المختلس. كل

- ما قال لك خليلك (يقصد الإمام علي) إنا فاعلون بك؟
- تقطعون يدي ورجلي وتصلبوني!
- أما والله لاكذبن حديثه! خلوا سبيله!

وعندما خلوا سبيله انتبه زياد لفعلته هذه وأمر بإعادته وقال: لا نجد شيئا أصلح مما قال صاحبك! إنك لا تزال تبغي لنا سوءا إن بقيت.اقطعوا يديه ورجليه!! وبغض النظر عما في هذه الرواية من احتمال عقائدي ومذهبي في الصورة، لكنها تعكس الصورة الواقعية للسلطة والمواجهة الفعلية من جانب المعارضة التي كان إتباع الإمام علي والعراقيون عموما يتحملون تبعتها التاريخية بسبب طبيعة المواقف التي ميزت حدة الخلاف بين السلطة الجديدة ومعاقل التشيع للفكرة الإسلامية الكبرى عن الجماعة والأمة والحق.

امرئ منكم يذبّ عن سفيه صنيع من لا يخاف عاقبة ولا يرجو معادا. ما انتم بالحلماء. وقد اتبعتم السفهاء. فلم يزل بكم ما ترون من قيامكم دونه حتى انتهكوا حرم الإسلام. ثم اطرقوا وراءكم كنوسا في مكانس الريب. حرام عليّ الطعام الشراب حتى أسويها بالأرض هدما وإحراقا... إني رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله. لين في غير ضعف، وشدة في غير عنف. واني لأقسم بالله لأخذن الولي بالمولى، والقيم بالظاعن، والمقبل بالمدبر، والمطيع بالعاصي، والصحيح منك في نفسه بالسقيم، حتى يلقي الرجل منكم أخاه فيقول: "انج سعد، فقد هلك سعيد"، أو تستقيم قناتكم. إن كذبة المنبر بلقاء مشهورة. فإذا تعلقتم علي بكذبة فقد حلت لكم معصيتي. فإذا سمعتموها مني فاغتمزوها فيّ. واعلموا أن عندي أمثالها. من نقب منكم عليه فانا ضامن له ما ذهب منه. فإياي ودلج الليل. فاني لا أوتي بمدلج إلا سفكت دمه. وقد أجلتكم في ذلك بمقدار ما يأتي الخبر الكوفة ويرجع إليكم. وإياي ودعوى الجاهلية فأنني لا أجد أحدا دعا بها إلا قطعت لسانه، وقد أحدثتم أحداثا لم تكن. ولقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة. فمن غرّق قوما غرقناه، ومن احرق قوما أحرقناه، ومن نقب بيتا نقبنا عن قلبه، ومن نبش قبرا دفناه حيا فيه. فكفوا عني أيديكم وألسنتكم اكفف عنكم يدي ولساني. ولا تظهر من احد منكم ريبة بخلاف ما عليه عامتكم إلا ضربت عنقه. وقد كانت بيني وبين أقوام إحن فجعلت ذلك دبر إذني وتحت قدمي. فمن كان منكم محسننا فليزدد إحسانا، ومن كان منكم مسيئا فلينزع عن إساءته. إني لو علمت أن أحدكم قد قتله السل من بغضي لم اكشف له قناعا، ولم أهتك له سترا حتى يبدي لي صفحته. فإذا فعل ذلك لم أناظره. فاستأنفوا أموركم، وأعينوا على أنفسكم. فرب مبتئس بقدومنا سيسرّ، ومسرور بقدومنا سيبتئس. أيها الناس! إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذاذة. نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا. ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا. فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما ولينا. فاستوجبوا عدلنا وفيئنا بمناصحتكم لنا. واعلموا إنهما مهما قصرت عنه فلن اقصر عن ثلاث: لست محتجبا عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقا بليل، ولا حابسا عطاء ولا رزقا عن إبانه، ولا مجمرا لكم بعثا. فادعوا الله بالصلاح لائمتكم. فإنهم ساستكم المؤدبون لكم، كهفكم الذي إليه تأوون. ومتى يصلحوا تصلحوا. ولا تشربوا قلوبكم بغضهم، فيشتد لذلك غيظكم ويطول له حزنكم. ولا تدركوا له حاجتكم مع انه لو استجيب لكم فيهم لكان شرا لكم. اسأل الله أن يعين كلا على كل. وإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر فانفذوه على إذلاله. وأيم الله أن لي فيكم لصرعى كثيرة. فليحذر كل منكم أن يكون من صرعاي".

وهي خطبة كلاسيكية لتأسيس فلسفة القهر والاستبداد، مهمتها تنفيذ ما دعاه معاوية بن أبي سفيان مرة بضرورة فطم أهل العراق في مواجهة السلطة وتحديها من جهة، وفطمهم من حب علي وآل بيته من جهة أخرى. وليس مصادفة أن زياد بن أبيه كان يجمع أهل العراق في المسجد ويعرض عليهم البراءة من علي بن أبي طالب! وهي السياسة التي تعكس مزاج الأشباح. من هنا تبخرها مع مرور الزمن. بحيث لم يبق بالعراق مكان لزياد بن أبيه غير "ابن سمية" بوصفه الاتهام والشماتة الأبدية لفقدان الشرعية والأخلاق. (بإسهاب حول شخصيته والأحداث المرافقة لها يمكن الرجوع إلى الطبري: تاريخ الأمم والملوك،ج٤، ص٢٢٥، ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ،ج٥، ص٢٨٥، اليعقوبي: التاريخ، ج٢، ص٢٢٠، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٤٩٦).

وليس مصادفة أن يكون هجوم الأموية مركزا على "شيعة العراق"، أي على القوى المتمثلة لحقيقة المبادئ الإسلامية. وبالتالي أصبح قتل ممثليها أسلوبا لإفراغ المجتمع من قواه الحية ورموزه الفكرية والروحية والسياسية المؤثرة. وشملت هذه العملية المريعة الرجال والنساء والأطفال والشيوخ، والقريب والبعيد. بحيث تحولت نفسية الاستباحة إلى أسلوب وجود السلطة، ومن ثم طبيعة "ثقافتها" الخاصة في التعامل مع كل ما يبدو لها مخالفا في الرأي والموقف والعزيمة. بل وجرى استعمال ما ندعوه الآن بالعقوبات الاقتصادية. بحيث يأخذ المغيرة بن شعبة يحبس العطاء والأرزاق عن أهل الكوفة[1]. ولم يتخلص من تأثير هذه السياسة حتى عمر بن عبد العزيز، بحي نراه لم يساو بين العراقيين والشاميين في العطاء. فقد زاد في عطاء الشاميين عشرة دنانير ولم يزد في عطاء أهل العراق[2].

وليس مصادفة أن تكون ثقافة شراء العزيمة أسلوبا لغرس الهزيمة الروحية والمعنوية عند المثقفين والرموز الاجتماعية. واستغلت الأموية سلاح الترغيب والترهيب. بحيث جرى

---

[1] المغيرة بن شعبة بن مسعود الثقفي- (توفي سنة ٥٠ للهجرة). احد النماذج "الأصيلة" لنفسية وذهنية الدهاء السياسي والمكر العملي والانحراف الأخلاقي للسلطة. من هنا اندماجه وفاعليته الخاصة في إرساء أسس الأموية، بوصفها الصيغة النافية لحقيقة الفكرة الإسلامية عن الدولة والأمة والحق. وليس مصادفة أن تجتمع فيها هذه الحزمة الكثيفة من دهاة وماكرين ومنعدمي القيم الأخلاقية النبيلة. ووجد الاتفاق العام عنه بوصفه احد دهاة العرب صورته في القول عنه "لو أن مدينة لها ثمانية أبواب لا يخرج منها إلا بمكر لخرج المغيرة من أبوبها كلها". ويعكس هذا الوصف شخصيته. بمعنى أن الدهاء والمكر لا يختص بجانب معين دون آخر. وإذا كان لهذه الرذيلة فضيلتها في الحرب، فإنها تتحول إلى حرب فعلية على قيم بناء الدولة والمجتمع حالما تصبح جزء من آلية التحكم والسيطرة وليس إدارة الشئون العامة للأمة. وليس مصادفة أن تصب حياة المغيرة الصاخبة في مستنقع الأموية. بمعنى اتفاقها اللاحق مع عائلة بني أمية وآل مروان، كما هو في إسلامهما المتأخر والتبوء المتقدم للسلطة. فقد اسلم هو عام الخندق! وشارك في معارك الغزو الإسلامي (معارك الشام واليرموك. وفيها فقئت عينه). واستعمله عمر بن الخطاب على البحرين فنفر أهلها منه. كما شارك في اغلب المعارك التي جرت على ارض فارس وانتصر فيها جميعا. اعتزل علي بن أبي طالب في خلافته ثم حاربه وسبه وشتم الحسن والحسين من على المنبر! بمعنى ميله مع ميل السلطة. وتكشفت هذه الشخصية الدفينة عن بواطنها التامة زمن حكم معاوية بن أبي سفيان. بحيث جعلت من حياته ومماته نموذجا للنزعة السياسية الصرفة والرذيلة العملية، أي كل ما كان يستجيب لطاعون الأموية. أما الآراء المتضاربة فيما يتعلق بسلوكه فينبغي فهمها ضمن سياق تراكم شخصيته المتناقضة التي جمعت بقدر واحد تقاليد الجاهلية والخنوع للإسلام بفعل القوة. ومنهما تبرعمت شخصيته في ظل الخلافة وتسلقه في المناصب. إن حقيقة المغيرة بن شعبة لا حقيقة فيها لغير السلطة والاستئناس بها وفيها. وكل مظاهر الفضيلة وكوامن الرذيلة كانت تعمل باتجاه تهذيب قابلية المكر والخديعة. وليست فكرة الخروج من السلطة التي ضمنها رسالته إلى معاوية سوى إحدى الوسائل. وقد أدركها معاوية نفسه عندما كتب في نهاية جوابه إليه "وتسألني أن أعزلك فقد فعلت. فإن تك صادقا فقد شفعتك، وان تك مخادعا فقد خدعتك"! وهي الحالة التي أبقت عليه في ذاكرة التاريخ بوصفه خادعا مخدوعا! (عنه يمكن الرجوع إلى الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٢١، ابن كثير: البداية والنهاية، ج٨، ص٥٠، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج١، ص١٩١، الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٢٦٥.

[2] ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٤، ص٢٥٩.

تحويل المال إلى اله السلطة المعبود. ولعل الحادثة المروية عن الحتات عم الفرزدق تعكس طبيعة التحول العاصف في القيم نتيجة لهذه الممارسة العامة للأموية. إذ تروي الحادثة كيف أن وفدا مما يسمى بأشراف العرب قدم على معاوية. وقد أعطى لكل منهم مائة ألف وأعطى الحتات عم الفرزدق سبعين ألفا. فلما علم الحتات بذلك رجع غاضبا إلى معاوية وهو يقول:

- فضحتني في بني تميم! أما حسبي فصحيح. أو لست ذا سن؟ الست مطاعا في عشيرتي؟
- بلى!
- فما بالك أعطيت من كان عليك أكثر ممن كان لك!
- إني اشتريت من القوم دينهم، ووكلتك إلى دينك.
- إذا اشتري مني ديني!

فأمر له بإتمام الجائزة!! ولا يعني هذه الإتمام في الواقع سوى استكمال "جائزة" الهزيمة الروحية والأخلاقية والمعنوية والسقوط التام في وحل ابتذال العزيمة مقابل المال. وقد كانت تلك الغاية التي شكلت بالنسبة للنزعة الأموية السفيانية أسلوب وجودها الوحيد. مع ما ترتب عليه بالضرورة من انخلاع تام عن فكرة الدولة وقيمة الثقافة بالنسبة لتوسيع وتجذير مكوناتها.

لقد تحول شراء الذمم وقتل الإرادة الحرة إلى الأسلوب الأكثر أهمية بالنسبة للسلطة في التعامل مع الفكر والثقافة. وصادرت هذه الممارسة كل ما يمكن مصادرته من خلال إرجاع فكرة الحق والحقوق إلى هبة السلطة في التعامل مع الآخرين، أي جعل كل ما سواها "غير" لا معنى لوجوده إلا بالارتباط مع حركته في فلك الاستعباد والاستبداد والخنوع والخضوع والقدرة على اقتراف الرذيلة والاستعداد الدائم لفعلها على "أتم" وجه. من هنا قول معاوية مرة:"الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما اخذ من مال الله فهو لي، وما تركته كان جائزا إلي". فقد استعادت هذه العبارة ما سبق وإن قاله مرة عثمان بن عفان عندما سأله القوم من تصرفه السيئ بأموال الدولة والأمة:"إذا لا افعل ذلك فلم أنا إمام؟". بعبارة أخرى، ليست الإمامة هنا (الخلافة) سوى القدرة والاستعداد و"الحق" على التصرف غير المحكوم بقاعدة باستثناء الهوى الفردي. وقد وضعت هذه الممارسة السلطة في خلاف مع الدولة واختلاف لا ينتهي مع المجتمع. وهو خلاف واختلاف لم تجد الأموية بسبب مكوناتها الجوهرية الأصلية، أسلوبا لتذليله غير العنف والقوة والإكراه والدجل والخديعة.

وليس مصادفة أن تكون الأموية الصيغة الكلاسيكية لنفسية وذهنية التفرقة والمؤامرة والخديعة. بحيث جعلت من تفرقة الأمة الناشئة محور فكرتها عن الدهاء السياسي. وشكلت بهذا

المعنى رجوعا تخريبا مريعا للفكرة الجاهلية والبنية القبلية. وسوف يسحق هذا التناقض الأموية السفيانية لاحقا بصورة عنيفة، لكنها، شأن كل سلطة خربة، لم يكن بإمكانها رؤية المستقبل. لهذا كان الماضي عروتها عبر تحويله إلى قوة التفكيك والتحلل الدائمين. من هنا إعادة إنعاش العصبية القبيلة وتشجيع الشعر والشعراء من منطلق إثارة الاحتراب الاجتماعي والنزعات اللاعقلانية والابتزاز الأخلاقي. وهي أمور جلية في محاولات معاوية إثارة الأحقاد القديمة بين الأوس والخزرج، والتعصب لليمنيين على المضريين وأمثالها. فقد كانت هذه السياسة تهدف إلى استكمال النزوع الأموي الأول بإضعاف وإنهاك كل الرموز والقوى الروحية الكبرى، بما في ذلك من حيث مكوناتها التاريخية وقيمتها بالنسبة للذاكرة الثقافية ووعي الذات.

أشغلت الأموية المجتمع في صراعات جانبية عنيفة من اجل إسقاط المكانة الروحية والأخلاقية والاجتماعية لأية معارضة محتملة. واستكملت هذه العملية البائسة بالنسبة للروح الثقافي بإثارة وتوسيع وتعميق وتنظيم التمايز العرقي عبر إعلاء شأن العرب على الأعاجم. بل ووصل الأمر كما تنقل بع الروايات إلى حد التخطيط للإبادة المنظمة!! إذ يقال عنه انه قال مرة للأحنف بن قيس وسمرة بن جندب، بأنه بدأ يتخوف كثرة الأعاجم على العرب والسلطان (السلطة والدولة). لهذا فهو يفكر بقتل شطر منهم وإرسال البقية الباقية إلى أعمال السخرة. وهما إجراءان لم يقبل بهما الأحنف وسمرة فأخذا يلطفان به حتى عدل عن رأيه، كما ينقل لنا ابن عبد ربه في (العقد الفريد)[١]. واستجابت هذه الخطة الجهنمية لما في شخصية معاوية من قدرة على اقتراف اشد الرذائل وتبريرها. فقد كان معاوية والأموية عموما تجسيدا خاصا للخداع والخديعة. وتحفل كتب التاريخ بنماذج يصعب حصرها بهذا الصدد، بحيث تحول معاوية إلى نموذج الداهية السياسية التي لا مثيل لها في التاريخ العربي والإسلامي اللاحق. فعندما دس على سبيل المثال السم إلى مالك الاشتر، نراه يستبق ذلك بدعاية وضعها في كلام وجهه لأهل الشام يقول يه، بأن "عليا وجه الاشتر إلى مصر فادعوا الله أن يكفيكموه"[٢]. فكان أهل الشام يدعون

---

[١] ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٢، ٢٦٠.

[٢] مالك الاشتر (ت-٣٧ للهجرة)- هو مالك بن الحارث النخعي. كوفي التربية والشخصية. أصله من اليمن. ولد فيها وانتقل إلى الكوفة بعد انتصار الإسلام. اسلم منذ وقت مبكر على يد النبي محمد نفسه. وسمي بالاشتر لضربة في عينه تعرض لها في معركة اليرموك. وكان سيد قومه بلا منازع، بسبب صفاته وشمائله الكبرى من شدة البأس والشجاعة والكرم والسخاء والحلم والفصاحة. وقد اقترن اسمه وشخصه بالفروسية، بحيث قال عنه ابن أبي الحديد: "لو اقسم احد، بأن الله لم يخلق في العرب والعجم شخصا أشجع من مالك إلا أمير المؤمنين علي لم يأثم". وهو اقتران له مقوماته ووقائعه وحقائقه. بمعنى عروة الربط التاريخية والروحية بينه وبين الإمام علي. ويعكس هذا الترابط تجاوب الشخصية الروحية لكليهما وتناغمها العملي. فقد اشترك مالك الاشتر في حروب الفتح الإسلامي للشام، وترأس الجيوش في فتح حلب وغيرها من مناطق الشام. أما معالم شخصيته الفكرية والسياسية الأخلاقية فقد تجلت بوضوح في مناهضته لسياسة عثمان بن عفان الجاهلية، وأثرها الفعلي والمحتمل في

عليه في كل صلاة! ولما وصل خبر موته، فإنه اخذ بإعلان موته على انه سماع الله لندائهم، بينما كان يهمس في إذن عمرو ابن العاص:"إن لله جنودا من عسل!". مما جعل حتى ابنه يزيد يستغرب سلوكه بحيث سأله مرة:

- يا أمير المؤمنين ما ندري انخدع الناس أم يخدعوننا؟
- كل من أردت خديعته فتخادع له حتى تبلغ منه حاجتك فقد خدعته[1].

وحالما تصبح الخديعة أسلوب وجود السلطة وفعلها، فإن ذلك يجردها مع مرور الزمن من كل النوازع الأخلاقية. ويجعلها اقرب ما تكون إلى آلة اجترار الزمن. ويصبح كل ما في الوجود وقودا لحركتها الباردة. ومن ثم يحتاج تشغيلها إلى أدوات بشرية بلا أرواح إنسانية، وألسنة بلا قلوب. بعبارة أخرى، إننا نقف أمام سيادة سلطة غير مقيدة بقاعدة شرعية وقيم أخلاقية جامعة تجاه الماضي والحاضر والمستقبل. مما جعلها اقرب ما تكون إلى أداة تلتهم في حركتها أجساد بشرية بلا مروءة ولا رأفة، تماما بالقدر الذي تعيد إنتاجهم بوصفهم أدوات قمعها السافر وإرهابها الشامل. ووجدت هذه الممارسة وجدت انعكاسها المريع بعد استتباب السلطة لمعاوية وانفراده في الحكم. حيث أخذت تتجسد في المذابح الجماعية والاغتيال والقتل الدائم الخروج بلا حدود عن مبادئ الحق والشرعية. بحيث أصبح زمن السلطة زمن اللقطاء أمثال زياد بن أبيه والمغيرة بن شعبة والحجاج بن يوسف الثقفي وأمثالهم. لقد جسّد كل منهم على قدر ما فيه من امتهان للذات الإنسانية أنانية الأموية وانحطاطها الروحي وغلوها الغريزي.

تخريب الفكرة الإسلامية الأولى. من هنا اشتراكه الفعال في النصيحة والمعارضة والمواجهة لعثمان، ومن ثم اشتراكه الفعال في انتخاب الإمام علي خليفة للمسلمين. فقد كان من بين أوائل من دعا علنا وخطب بالقوم بأوصاف مثل "وصي الأوصياء" و"وارث علم الأنبياء"، الذي "شهد له كتاب الله بالإيمان، ورسوله بجنة الرضوان" وما شابه ذلك من عبارات تعكس طبيعة العلاقة التي تمثلها مالك الاشتر في مواقفه العملية من "التيار العلوي". الأمر الذي جعل منه أنموذجا للإخلاص العملي والمعنوي في حب الإمام علي والانتماء إلى فكرته. وظهر ذلك في كل تاريخه الشخصي، بدأ من قيادة الجيوش في المعارك التي خاضها الإمام علي في حرب الجمل وصفين والنهروان وغيرها حتى موته سموما في مصر، بعد أن تولى ولايتها. وهي ولاية حاولت تمثل ما يسمى بعهد الاشتر، أي المشروع السياسي للدولة والأمة الذي بلور معالمه وصيغته الأولية الإمام علي بن أبي طالب. وقد يكون هو احد أفضل وارفع النماذج الفكرية السياسية في تاريخ الإسلام ككل. كما تمتع هذا العهد بقدر واحد صيغة الوثيقة والوعد بتحقيقها. ولم تكن هذه المزاوجة معزولة عن موقع الاشتر في عقل وضمير الإمام علي بن أبي طالب. إذ تنسب إليه العبارة القائلة، بأن مالك بالنسبة له كما كان هو بالنسبة للنبي محمد. وليس مصادفة أن يتأثر الإمام علي بسماع موته للدرجة التي جعلته يقول عنه لو كان مالك من جبل لكان فندا (القطعة الكبيرة)، ولو كان من حجر لكان صلدا. أما والله ليهدّن موته عالما ويفرح عالما. فلمثل مالك تبكي البواكي! وهي الصيغة التي تعكس بقدر واحد قيم الوفاء التام والإخلاص للمبدأ والنزعة الإنسانية النبيلة التي حققها مالك الاشتر في تاريخ الروح الإسلامي.

[1] المبرد: الكامل في التاريخ، ج١، ص٣٠٥.

بحيث تطابقت الأموية مع تقاليد الذل والهوان والقتل والإجرام والرذيلة المتبجحة بنفسها[1]. فقد قتل بسر بن أبي ارطاة[2] ثلاثين ألفا عدا من احرقهم بالنار. وقتل سمرة بن جندب ثمانية الألف من أهل البصرة[3]. وارتكب زياد بن أبيه أفظع المجازر من قطع الأيدي والأرجل وسمل العيون. وجاوزهم الحجاج الثقفي بطريقة قد تكون الأرذل من نوعها في زمن الدولة الأموية. أما النتيجة فهي تلاشيهم التام من الذاكرة العراقية وانعدام أي اثر لهم في الوجود وبقاءهم "معذبين" في ذاكرة لا تهدأ من إدانة الجريمة والشذوذ السافر. ووجد ذلك تعبيره في كل شيء ومظهر وسلوك وهاجس ورغبة، في الكلام العادي، والأمثال، والعبارات المأثورة، والشعر، والفكر. كما أنها مواجهة كانت تعكس في جوهرها المواقف الآخذة في التبلور بين مثقفي المرحلة عن فساد النخبة السياسية للأموية، التي يمكن العثور عليها بأشكال ومستويات مختلفة، خصوصا في الشعر بوصفه الصيغة الوجدانية للتعامل مع الأشياء والظاهر. ومن الممكن الاكتفاء بنماذج قليلة كما هو الحال عند عقبة بن هبيرة الاسدي والكميت. إذ نعثر عند الأول الأبيات التالية:

معـــاوي إنـــنا بشـــر فاســـجح ... فلســـــنا بالجبـــــال ولا الحـــــديد

أكلتــــم أرضــــنا فجردتمـــــوها ... فهـــل مـــن قـــائم أو مـــن حصـــيد

فهبـــنا أمـــة ذهبـــت ضيـــاعا ... يـــزيد أميـــرها وأبـــو يـــزيد

أتطمـــع في الخلافـــة إذ هلـــكنا ... وليـــس لنـــا ولا لـــك مـــن خـــلود

ذروا خـــول الخلافـــة واســـتقيموا ... وتأمـــــير الأراذل والعـــــبيد[4]

*****

[1] يمكن العثور على مختلف مظاهر هذا السلوك في كتاب ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ج٣، ص١٥.

[2] بسر بن أبي ارطاة - احد النماذج التقليدية لخدم الأموية. ووصفته كتب التاريخ والسير بقسوة القلب وسفك الدماء وانعدام الرأفة والرحمة. وقد كانت حياته سلسلة تتكون حلقاتها من عمليات القتل التي قام بها في المدينة والطائف ونجران وصنعاء واليمن. بحيث كان لا يفرق بين الأطفال والرجال، مع ما لازم سلوكه هذا من انعدام شبه تام للقيم الأخلاقية مثل نهب الأموال وهتك الأعراض. ومن الممكن رؤية هذه الملامح في كتب التاريخ الكبرى كالطبري وابن عساكر. وقد نفّذ المهمات التي وضعها أمامه معاوية بحذافيرها. فقد أمره قائلا: لا تنزل على بلد أهله على طاعة علي بن أبي طالب إلا بسطت عليهم لسانك، حتى يروا انه لا نجاة لهم وانك محيط بهم. ثم اكفف عنهم، وادعهم إلى البيعة لي. فمن أبى فاقتله، واقتل شيعة علي حيث كانوا. لهذا نراه يذبح أطفال عبد الله بن العباس في ظل غيابه. (عن شخصيته وجرائمه يمكن الرجوع إلى ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٢، ص٣-١٨).

[3] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٦، ص٣٢.

[4] عبد القادر البغدادي: خزانة الادب ولب لسان العرب، ج٢، ص٢٢٥.

بينما صور الكميت بن زيد الاسدي هذه الحالة في إحدى قصائده قائلا:

تحــــل دمـــاء المسلمـــين لديـــهم ويحـــرم طلـــع النخلـــة المتهـــدل
ولـــيس لنـــا في الفـــيء حـــظ لديـــهم ولـــيس لنـــا في رحلـــة النـــاس ارحـــل
فيـــا رب هـــل إلا بـــك الـــنصر يرتجـــى علـــيهم وهـــل إلا علـــيك المـــعول

*****

لكن السلطة المحكومة بنفسية السلطان والتجبر والاستبداد، عادة ما تصبح فريسة السقوط الدائم والتحلل، الذي لا يقف عند حد. وعادة ما يكون مصحوبا بعمى البصر والبصيرة، وشراسة الاستعداد والقدرة على اقتراف اشد الجرائم وتقديمها على أنها عين الواجب والضرورة والصدق والإخلاص والحقيقة المقدسة! وعادة ما تتجسد هذه الممارسة فيما يمكن دعوته بكينونة الرذيلة الشاملة. وهي كينونة محكومة دوما بصيرورة القوى القائمة وراءها ومراحل تبلورها في النفسية والذهنية والشخصية، أي كل ما أسميته بالعقدة الأموية – السفيانية. وقد تراكمت هذه المراحل في موجة العداء العلني والمستتر الذي لا هوادة فيه ضد الدعوة الإسلامية الأولى وشخصيتها المركزية (النبي محمد)، ولم تستكن ظاهريا إلا بالقوة. من هنا تحول القوة إلى المخزون المحزون من فقدان السلطة، والطاقة المستترة في أحشاء الغريزة المتحرّقة بكمية الحقد الدفين من أعداء الأمس وسادة اليوم. وهو السرّ الذي يفسر هذا الانقلاب العنيف الذي لازم صعود السفيانية البطيء في مجرى خلافة عثمان وتفجره اللاحق في حروب وصراعات الجمل وصفين وغيرها التي انتهت بانتصار الأموية – السفيانية المؤقت. من هنا شراستها العنيفة في السباق مع الزمن من اجل تذليل الهوة التي حفرها الإسلام الأول بين تقاليد الجاهلية ومراكز قوتها الاقتصادية والاجتماعية والروحية وبين حالتها الجديدة الجامعة لنفسية وذهنية الجاهلية وغطاء الإسلام الأيديولوجي. لكنه إسلام اصطناعي من حيث التركيبة والمكونات ويتسم بقدر هائل من الزيف والمراوغة. لأنه إسلام محكوم بنزوع قبلي صرف وثقافة جاهلية مبتورة عن أصولها. من هنا موازاة الشعر للقرآن والأموية للسنّة. وليست هذه الموازاة المفتعلة سوى الصيغة الأيديولوجية لعلاقة السلطة بالثقافة والمثقفين.

ففي مجال موازاة الشعر بالقرآن جرت محاولات استعادة القوة الوجدانية المؤثرة، من خلال انتزاع قيمة المعنى المتسامي في الكلمة القرآنية بصوت الكلمة الشعرية القديمة وتقاليدها الجاهلية. من هنا لم تهتم الأموية في محافلها بغير الشعراء. والقضية هنا ليست فقط في تلذذها المطبوع بالكلمة وتأثيرها البلاغي على الوجدان المخدر بنعيم السلطة أو المحروق بعذاب

المطاردة، بل ولما فيها من رنين عابر وإخلاء للروح والجسد من مهمة الالتزام بها فيه. فالشعر ليس ملزما بالعمل، لأنه لا يؤسس لمنظومة القيم والمفاهيم. إن الحدّ الأقصى لما فيه لا يتعدى حدود الوجدان. بمعنى أنه معقول ومؤثر ضمن قيم الصحراء العابرة وواحاتها، والمدن التجارية وطرقها المتحركة، وأزيز المدن الكبرى في دبيبها الذي لا ينقطع، لكنه لا يفعل في وعي التقاليد المؤسسة على قواعد التفكير المنطقي والعقلي. وقد أدركت الأموية بكامل حسها وحدسها المهوّس بحب السلطة والجاه، بأن المال صانع الميل. والوجدان أميل إليه. والشعر أداتها الطيعة حالما يكون الشاعر لسانا بلا قلب. وقد كانت المرحلة وما فيها من انهيار وصراع قادرة على مد دهاليز السلطة المتشعبة في منطقة كالشام بجيش من المرتزقة الكبار والصغار. وعندما تبينت إمكانية وفاعلية التأثير الهائل للمال والعنف المنظم، عندها أصبح الانتقال من الوجدان المرتزق إلى العقل المأجور مهمة سهلة الانقياد.

ولم يكن هذا الانتقال معزولا عن كمية ونوعية الصراع الاجتماعي والسياسي بين تيارين متعارضين في الرؤية التاريخية والسياسية للدولة والمجتمع والثقافة. فالتراكم الأولي للفكرة الإسلامية كان يجري ضمن معايير الانتماء للأمة الموحدة بالعقيدة والروح الأخلاقي. وبالتالي فإنه كان يصنع بوتيرة سريعة مقدمات الانتقال من الأمة العرقية إلى الأمة الدينية ومنها إلى الأمة الثقافية. ومن ثم كان يحتوي في أعماقه على أنماط وأشكال وأصناف جديدة ومتطورة للصراع الفكري والروحي. بمعنى انه كان يؤسس لثقافة المجاهدة الكامنة في صنع منظومة الدولة والحق والقيم الأخلاقية بمعايير الرؤية الإنسانية وأبعادها المتجددة.

بينما أدى انتصار الأموية إلى إغلاق هذه الإمكانية. ومن ثم توجيه طاقة الاجتهاد الروحي والأخلاقي صوب الجهاد السياسي والعسكري المحكوم بهاجس السلطان والطغيان. ولا سبيل إلى تغذية هذا الهاجس في ميدان الفكر بغير الاستحواذ السريع على ما في معاناة الثقافة من إنتاج متراكم في عقلها المستنير بحكمة الفكرة والحياة، ووجدانها المهذب ببلاء المعارك ونتائجها، وقلبها المشّذب بحب الحكمة، أي كل ما كان يصنع أغنية الثقافة بوصفها أنغام متناسقة من أفعال الروح والجسد. من هنا محاولات الأموية المحمومة بالاستحواذ على كل النماذج الرفيعة للصور المتراكمة في وعي الأمة الإسلامية الناشئة ولصقها بنفسها عبر التزييف والإكراه، كما نراه في صنع الأخبار المزيفة والأحاديث "النبوية" الكاذبة، مثل أن "معاوية بن أبي سفيان احلم أمتي وأجودها"، وإن "صاحب سري معاوية بن أبي سفيان"، و"اللّهم علمّه الكتاب، وقه العذاب، وادخله الجنة"، و"إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه فإنه أمين هذه الأمة"!!

إننا نرى هنا الصورة الرمزية المسروقة بسرعة خالية من معاناة الثقافة الواقعية والخيالية في تمجيد الصحابة. بمعنى إننا لا نرى فيها أية صيغة جديدة في العبارة والمعنى. والسبب بسيط للغاية لأنها بلا معاناة تلقائية، بسبب خلو ما فيها من صدق وإخلاص للكلمة والمعنى. وهذه بدورها ليست إلا النتيجة المترتبة على خلوها من المضمون الواقعي للصور المثالية العليا التي جرى إبداعها في مجرى تأمل وإعادة تأمل تاريخ الدعوة المحمدية وعصر الراشدين في مجرى نصف قرن من معاناة الصعود التاريخي والروحي للإسلام. وفي هذا يكمن السرّ القائم وراء الصيغة القاتمة والفجة للأحاديث النبوية الموضوعة، التي وجددت سوقها الرائج في مرحلة الأموية، كما نراها في "إبداع" أبي هريرة[1] وأمثاله من رعيل السلطة الأموية الأولى. وليس

[1] أبو هريرة (ت-٥٧ للهجرة) كان اسمه قبل الإسلام عبد شمس بن صخر. واسماه النبي محمد بعد إسلامه عبد الرحمن بن صخر الدوسي. وقد بلغ عند موته ٧٨ عاما قضى.اغلبها في دهاليز التحول الهائل الذي أحدثه الإسلام في المصير التاريخي للعرب والدولة والثقافة. ومن مفارقات شخصية أبي هريرة تأثيره الهائل في صنع تقاليد "السنّة" مع فقدانه المفزع للعقل والمعرفة. وهي المفارقة الكامنة والفاعلة في استعداده لوضع الحديث والكذب فيه. لكنها شخصية لا تخلو من طرافة وأصالة. ففي كنيته نتلمس بعض الأبعاد الأخلاقية والإنسانية الرقيقة. فمن عطفه على هرة كان يحملها معه عندما كان يرعى الغنم، بحيث يضعها في الليل في الشجر ويصحبها معه في النهار إشارة ودلالة على رقة القلب وبساطة الاقتراب من الطبيعة. وهي مكونات جميلة فيما لو بقيت ضمن أصولها، أي رعي الغنم والارتماء في وديان اليمن وصحاريها. بينما قلب الإسلام وانتصاره اللاحق، وصيرورة الدولة، وارتمائه في أحظان السلطة، مصيره الشخصي.والتاريخي والثقافي بصورة عاصفة. وغرابة أبو هريرة الدوسي تقوم في بقاء عبد شمس الأول فاعلا في شخصيته الفعلية. من هنا "ارتقاءه" سلم "الصحابة" بفقره وروايته للحديث، واستهجان التاريخ العقلي لابتذاله الكلي.

وضمن هذا السياق يصبح حافز إسلامه الأول مثيرا للجدل. بمعنى يصعب تحديده بمعايير الروح. كما انه ليس نتاج معاناة محكومة بإحساس المشاعر الإنسانية الكبرى أو الأخلاقية العميقة أو المعرفة المجردة. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار عامل الجوع والرغبة الصادقة في محبة الأكل والشرب، التي لازمته مدى الحياة بحيث جعل منها "فضيلة" يتبجح بها بما في ذلك في الدعاء(!)، عند ذاك يصبح احتمال المنفعة الشخصية الضيقة عاملا حاسما في الانتقال من اليمن إلى المدينة، ومن الوثنية إلى الإسلام. فقد قدم المدينة في السنة السابعة للهجرة، أي بعد الانتصار في معركة خيبر. وتنسب إليه الكلمات الموثقة عن جوعه الدائم وانتمائه إلى "أهل الصفة". دون أن يرتقي لاحقا إلى مصاف "النخبة الروحية". وذلك بسبب الهوة الكامنة في شخصيته، التي جعلته في آن واحد احد المصادر الكبرى لنقل ووضع الحديث النبوي. إذ ينسب إليه حوالي ٥٣٧٤ حديثا نبويا، مع انه لم يعايش النبي محمد سوى عام واحد وتسعة أشهر. وفي رواية أخرى ثلاثة أعوام. وأثار هذا الكمّ الكبير من الأحاديث في حياته انتقاد وشكوك الكثير من الصحابة. ويمكننا سماع صدى ذلك في العبارة المنسوبة إليه، التي يوردها البخاري ومسلم، القائلة "إنكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث عن النبي. إني كنت امرأ مسكينا صحبت النبي على بطني. وكان المهاجرون تشغلهم التجارة في الأسواق. وكانت الأنصار يشغلهم القيام على جمع أموالهم. فحضرت من النبي مجلسا فقال: "من بسط رداءه حتى اقضي مقالتي ثم يقبضه إليه، فلن ينسى شيئا سمعه مني". فبسطت ردائي حتى قضى حديثه ثم قبضته إلي. فوالذي نفسي بيده، لم انس شيئا سمعته منه". وهو "حديث" مصطنع دون شك، مهمته إضفاء صفة الوحيد القادر على حفظ الحديث النبوي والأكثر أمانة وصدقا وقربا من كل ذلك الرعيل الذي عايش النبي على امتداد عقود من الزمن، وكوّن الأساس الاجتماعي والأخلاقي والروحي والفكري أيضا للعقيدة الإسلامية. وليس مصادفة أن يصنع أبو هريرة حديث متمم بهذا الصدد يتكلم عن نفسه وسؤاله للنبي محمد قائلا:

- يا رسول الله! من اسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟

مصادفة أن يكون أهل العراق اشد الناس فراسة بها فيها من تلفيق وتلزيق وتزييف وتسويف للوقائع والحقائق والأحداث والشخصيات. وذلك لكونها صنعت وقدمت في مجرى الصراع ضد التيارات الكبرى التي ظهرت بينهم، والتي رافقت صعود الأموية إلى السلطة. مما جعل أبو هريرة مرة يصرخ عندما دخل الكوفة عام ٤١ للهجرة أمام الناس: "يا أهل العراق! أتزعمون أني اكذب على رسول الله واحرق نفسي بالنار؟". لكنه "أبدع" في نفس اللحظة حديثا "سياسيا" مدفوع الأجر حصل على مقابله أموال وإكرام وولاية من جانب معاوية!!

أما الوجه الآخر أو الصيغة المتممة لما أسميته بموازاة الشعر للقرآن، التي جرى تتوجيها بتحويل الانتحال والأحاديث النبوية الكاذبة للخلفاء، فهو محاولة مطابقة الأموية مع السنّة (النبوية)، ثم الانفصام بها لاحقا بوصفها "التيار الإسلامي الحق". وتمثل هذه المحاولة

- لقد ظننت يا أبا هريرة انه لا يسألني عن هذا الحديث احد أولى منك لما رأيت من حرصك على الحديث، اسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا اله إلا الله خالصا قلبه.

والقضية هنا ليست فقط في عدم تبلور فكرة ومصطلح "الحديث" في كلام النبي آنذاك، بل وفي الصيغة الجريئة "لابتداع" مختلف النماذج الكاذبة. إذ لم يكن أبو هريرة شخصية لها وزنها زمن أبي بكر وعمر. وإذا كان عمر بن الخطاب قد عينه لولاية البحرين عام ٢١ فانه عزله عام ٢٣ واخذ منه ما سرقه من أموال تقدر بعشرة آلاف. لكن الأمر اختلف زمن عثمان وأصبح من المقربين لآل العاص والأمويين بشكل عام. ووضع جملة من الأحاديث لعثمان مثل (عثمان خليلي) و(عثمان تستحي منه الملائكة) و(عثمان رفيقي في الجنة) و(عثمان من أشبه أصحابي بي خلقا). ثم خمل زمن علي وبداية الحرب، لكنه استعاد نشاطه زمن معاوية. ووضع لمعاوية أحاديث غريبة مثل (إن الله ائتمن على وحيه ثلاثة أنا وجبرائيل ومعاوية) و(ناول النبي معاوية سهما وقال له "خذ هذا السهم حتى تلقاني به في الجنة"). كما وضع أحاديث كثيرة في فضائل أبي بكر وعمر مهمتها طمأنة الأموية في صراعها مع علي. إضافة لذلك كان اغلب وضعه الحديث يفتقد إلى الذاكرة الحسنة والذكرى المناسبة. من هنا خلط الأحداث وربطها بطريقة لا تتطابق مع الواقع أو لا تستجيب مع حياته، مثل نقله الأحاديث (بوصفه مشاركا) لأحداث جرت قبل إسلامه بسنوات طويلة. وهي عادة أو ظاهرة برزت معالمها الأولية منذ وقت مبكر. من هنا نهاه ونهره عمر. وكذبته عائشة وعلي وكثير من الصحابة. وليس مصادفة أن يكون احد أكثر المقربين إلى معاوية والأموية حتى موته. وذلك لاستعداده الفطري على نقل مختلف الأقوال والأحاديث أو تسطيرها بوصفها جزء مما يمكن دعوته بآلية النقل البليدة. فقد كان أبو هريرة نموذجا للنقال العادي. وليس مصادفة أن يكون ممرا لنقل الإسرائيليات والأفكار الحشوية المميزة للذهنية اليهودية وأساطيرها التي كان يبشر بها كعب الأحبار. وهي ظاهرة تتعارض مع تقليدية الرؤية الإسلامية ومعاييرها الخاصة التي استغربت أن يكون تابعي مصدرا لصحابي. مع انه لا غرابة في الأمر. فالفرق الزمني بين أبو هريرة وكعب الأحبار في اعتناق الإسلام ليس كبيرا. فالأول التحق بالمدينة عام ٧ للهجرة، بينما الثاني زمن عمر بن الخطاب، ويقال زمن خلافة أبي بكر. وهو الأقرب. وذلك لما له من حظوة كبيرة نسبية عند عمر زمن خلافته. ولا يعقل تقربه بهذه السرعة في غضون أيام وأشهر في مرحلة تتصف بالديناميكية العالية. ولعل سفره مع عمر إلى القدس واستشارته في بعض المواقف المهمة دليل على ذلك. ومهما يكن من أمر هذه القضية، فإن تحوله إلى مصدر من مصادر "الحديث" عبر أبو هريرة يشير أولا وقبل كل شيء إلى شخصية أبي هريرة الهشة. ومن الممكن هنا الأخذ بنظر الاعتبار أصولهم اليمنية المشتركة، بمعنى التقائهم بالفطرة والمكان والنفسية. غير أن "ذكاء" كعب و"علمه" بوصفه حبرا من أحبار اليهود جعلت منه قوة قادرة على التأثير والقبول. من هنا اخذ أبو هريرة جملة الأفكار الأسطورية لليهودية. وهو مؤشر عما في شخصية أبي هريرة من استعداد للنقل دون تمحيص وروية. بحيث يمكن اعتباره نموذجا لحمار النقل. بمعنى انه لا يعبأ بما ينقل وكيف يقول، لأن الشيء الوحيد الذي كان يمتلكه هو "ذاكرة" بلا عقل. من هنا ثقوبها المليئة بإمكانية تمرير كل شيء. ومفارقة الظاهرة تقوم في أن هذه الصفة بالذات هي التي جعلته مناسبا ومقبولا ومحببا للأموية حتى موته.

مضمون الأموية الفعلية. بعبارة أخرى، لم تكن "السنة" الأولية (ولحد ما اللاحقة في مختلف تياراتها القريبة من السلطة) سوى الوجه القبيح للتدين المفتعل، والكذب المرفوع إلى مصاف العقيدة، والانغماس في رذيلة الجسد الخانع للغريزة، وحب الجاه، والجبن الأبدي أمام الموت العابر! ولم يقلق ذلك "الورع" الأموي، بسبب انعدامه. فقد كان إسلام الأموية محكوما بنزوع قبلي صرف وثقافة جاهلية مبتورة عن أصولها. من هنا لم تكن موازاة الأموية للسنّة، سوى الصيغة الأيديولوجية لعلاقة السلطة بالثقافة والمثقفين من خلال انتزاع المكونات والأسس الروحية والأخلاقية والعقائدية للمعارضة. وليس مصادفة أن تكون المرحلة الأموية الأولى مرحلة الخلاف الحاد والتجزئة المفتعلة للإسلام إلى سنة وشيعة. بحيث جرى تحويل كل معارضة إلى "شيعة"، وكل خنوع للسلطة وعمل بأدواتها تطبيقا "للسنّة". ويمكن فهم مقدمات هذه المعارضة وآثارها بمعايير الرؤية السياسية والتاريخية للسلطة والمعارضة فقط. وشأن كل معادلة قلقة، عادة ما تسعى السلطة لحسمها بمعاييرها. وقد كانت معايير الأموية مزيفة منذ البدء. لهذا كانت بحاجة إلى طلاء وأرقام مكتوبة توهم الخصم لا النفس بحقيقة وزنها. من هنا سرعة الاستنجاد بذخيرة الاحتراب السابق من اجل توظيفها في متفجرات المواجهة التاريخية الحية. واستعملت الأموية هنا أسلوبها المجرب في "استخدام" صور المعاناة الروحية للإسلام. وحاولت تقديمها على انه استلهام وإلهام لحقيقة "السّنة" التي تدافع عنها. وبالتالي لم تكن كثرة الأحاديث الموضوعة في أبي بكر وعمر وعثمان سوى التطويع السياسي الفج لمواجهة المعارضة المستنجدة بروحية آل البيت النبوي والعلوي. ولم يكن ذلك حبا بهم، بقدر ما كان الصيغة المناسبة للاستمرار بقميص عثمان ولكن في ظل ظروف جديدة أصبح تطويع الفكرة والمثقفين أمرا لا يقل أهمية، إن لم يفوق استعمال القوة والسلاح والمال. ومن الممكن العثور على نماذج لهذه الأحاديث النبوية الكاذبة مثل "إن عمر محّدث"، أي تحدثه الملائكة، و"إن السكينة تنطق على لسان عمر"، و"إن عمر يلقنه الملك"، و"إن الملائكة لتستحي من عثمان". والشيء نفسه جرى تلفيقه تجاه الصحابة. والهدف كان يرمي إلى "مساواة" الجميع أو طمس الفردية التي تميز بها آل البيت النبوي من اجل ردع المعارضة من إمكانية التسلح بقيمتهم المعنوية، وفي نفس الوقت دحرجة الجميع في لعبة الأحاديث المزيفة من اجل إبطال مفعول أي منهم من خلال إثارة الشك بصحة الأحاديث المماثلة. فإذا كان هناك حديثا يقول، بان "الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة"، فان الأموية صنعت حديث "إن سيدي كهول أهل الجنة أبو بكر وعمر". وهكذا دواليك. ومن الممكن رؤية مئات الأحاديث المتشابهة بهذا الصدد. مما يؤكد حقيقة الاستنتاج المذكور أعلاه من أن إعلاء شأن "السنّة" والإبقاء عليها في موازاة "الشيعة" كانت اللعبة السياسية الكبرى للأموية. ووجدت هذه اللعبة تعبيرها المرغوب في إحدى الصيغ النموذجية

"للحوار" المفتعل بين معاوية والحسين بن علي واحتواءه على "حديث" نبوي غاية في السطحية والسخف من حيث الشكل والمضمون. ونعثر عليه في الحكاية القائلة، بأن الحسين وفد على معاوية زائرا في يوم الجمعة وهو يخطب من على المنبر. فقال رجل من القوم لمعاوية: ائذن للحسين يصعد المنبر! لكن معاوية استمر في خطبته موجها إياها صوب الحسين:

- سألتك يا أبا عبد الله! أليس أنا ابن بطحاء مكة؟
- أي والذي بعث جدي بشيرا!
- سألتك يا أبا عبد الله أليس أنا خال المؤمنين؟
- أي والذي بعث جدي نبيا!
- سألتك يا أبا عبد الله! أليس أنا كاتب الوحي؟
- أي والذي بعث جدي نذيرا!

ثم نزل معاوية عن المنبر، فصعد الحسين فحمد الله بمحامد لم يحمده الأولون والآخرون بمثلها (!) ثم قال: "حدثني أبي عن جدي عن جبرائيل عن الله تعالى أن تحت قائمة كرسي العرش ورقة آس خضراء مكتوب عليها (لا إله إلا الله محمد رسول الله. يا شيعة آل محمد لا يأتي أحدكم يوم القيامة إلا ادخله الله الجنة". عندها سأله معاوية:

- سألتك يا أبا عبد الله من شيعة آل محمد؟
- الذين لا يشتمون الشيخين أبا بكر وعمر، ولا يشتمون عثمان ولا يشتمونك يا معاوية!!

لقد أصبحت حقيقة الشيعة مجرد عدم شتم أبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية!! ولم يبق في وقت لاحق من هذه الصيغة سوى الجزء المتعلق بالخلفاء الثلاث الأوائل بوصفه الاتهام "السنّي" لمن أطلق عليهم تسمية الروافض (أي الشيعة بالمعنى الأموي). وهي اللعبة السياسية العقائدية التي استطاعت الأموية غرسها في الوعي المذهبي المتخلف من خلال إرجاع فكرة السنّة إلى مجرد خلاف حول "زوجات النبي" و"شتم الخلفاء"، أي إلى الصيغة الملّطفة لقميص عثمان!! الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول، بأن فكرة "السّنة" التقليدية، هي فكرة أموية[1]. بمعنى انه لا

---

[1] لقد كانت الصيغة الأولية لمفهوم "السنّة" تتطابق مع منافسة الصحابة والتابعين في السير بخطى تقليدهم للشخصية المحمدية في السلوك العملي. وهي المقدمة الضرورية للاجتهاد التاريخي الذي لازم وقوف الشخصيات الكبرى أمام التحديات الجديدة التي رافقت مهمة إعادة اللحمة للوحدة المنفرطة بعد موت النبي محمد، ومن ثم مركزية السلطة وترتيب شئون الدولة الصاعدة. فقد افترضت هذه المكونات بدورها صياغة القدر المناسب من القواعد العملية التي تعطي للسلوك السياسي والحقوقي تجاه الأفراد والجماعات والأمة "شرعية أخلاقية". من هنا إتباع "سنّة النبي" بوصفه الشعار الذي لا بد منه من اجل الحصول على إجماع. ولهذا السبب اتسم أيضا باستعمال القوة والعنف والإكراه والترهيب. وهو أمر جلي في "اختيار" الخلفاء الراشدين. وبالتالي فقد كانت "السنّة" بهذا المعنى جزء من اجتهاد النخبة (الصحابة). وهو سر اختلافاتها السياسية والدموية أيضا، كما أنه

السبب الذي جعل الجميع تتحدث عن التزامها بسّنة النبي. مما جعل منها إحدى المرجعيات الأخلاقية العملية التي لا تتعارض مع الاجتهاد لأنه لا إلزام فيها لغير تمثل الجوانب العملية. وقد أثمرت هذه الظاهرة في مجر ثلاثة عقود من الزمن على إرساء مقدمات النموذج الإسلامي الأولي، الذي مازال أثره عميقا في وعي الذات القومي والتاريخي الثقافي. ولا يخلو هذا النموذج من أوهام وأساطير بسبب هيئته المثالية، لكن قيمته تقوم في ارتقائه إلى مصاف المرجعية الثقافية التي تحتوي بقدر واحد على صورة تاريخية واقعية ومثالية متسامية. أما الأموية فقد جعلت من الصيغة التاريخية والمتسامية لمفهوم السنّة عقيدة مرتبطة برؤيتها السلطوية. من هنا تحول مفهوم السنّة إلى مجموعة قواعد تؤسس لنظام الخضوع والعبودية. من هنا سيادة الجبرية السياسية (اللاهوتية) واستعمال كل أساليب التخريب المادية والمعنوية وإلزام الجميع على الاعتراف بها باعتبار سنّة. وهي عملية بدأت برفع شعار "الثأر لدم عثمان" مرورا بخديعة رفع القرآن على الرماح والتحكيم وانتهاء بجعل سب وشتم الإمام علي بن أبي طالب من فوق المنابر "سنّة". وجعلت هذه المقدمة من الممكن إدخال كل ما تريده السلطة إلى صندوق "السنّة" لأنه لم يعد أكثر من حاوية لغريزتها العائلية والقبلية. إن التحول الذي أدخلته الأموية على مفهوم السنّة يقوم في تحويله إلى فكرة أو عقيدة سياسية خالصة. ومن ثم جعل الدين والدنيا توءما في دهائها السياسي. وهو "توليف" لم يكن بإمكان القرآن أن يؤديه على أفضل وجه. أما "السنّة" فإنها قابلة له بسبب إمكانية وضع مختلف أنواع وأصناف الأحاديث المزيفة والمحرّفة. وزمن الأموية هو زمن احتراف التأليف الهائل للأحاديث النبوية الكاذبة. وبالتالي ليست فكرة السّنة في الواقع سوى فكرة أموية لا علاقة جوهرية لها بحقيقة الإسلام من حيث كونه اجتهادا تاريخيا وفكريا لإرساء أسس التوحيد الروحي والاجتماعي. من هنا يمكننا رؤية اغلب "عقائد السنّة" في خطاب السلطة الأموية، أي كل ما كان يهدف إلى تثبيت وتركيز سيطرتها وسلطتها وسطوتها الخاصة بوصفها "عقائد الإيمان" الإسلامي. من هنا اختلاط مكونات الانتقام والعبودية والخروج على الحق المجرد والدعوة للاستبداد وفكرة الأفضلية وغيرها، فيها. ومن الممكن رؤية ذلك في حال تأمل "عهد الولاية" الذي كتبه سليمان بن عبد الملك للخليفة عمر بن عبد العزيز. وهو اختيار قد يكون الوحيد الأفضل والأنبل في تاريخ السلطة الأموية. بمعنى إننا نعثر على كل مكونات الفكرة السنّية الاستبدادية في احدى أدق صيغ الخطاب الأموي. وسوف أجزأ الخطاب من اجل رؤية نسبية العقائد "السنيّة" وأثرها بالنسبة لإرساء فكرة الخضوع والتوريث وجعل وحدة الدين والدنيا من "حق" السلطة لحالها. إذ نقرأ في هذا العهد ما يلي: (بسم الله الرحمن الرحيم! هذا ما عهد به عبد الله سليمان بن عبد الملك أمير المؤمنين، وخليفة المسلمين).

- عهد انه يشهد لله بالربوبية والوحدانية،
- وأن محمدا عبده ورسوله، بعثه إلى محسني عباده بشيرا، والى مذنبيهم نذيرا،
- وأن الجنة حق، وان النار حق، مخلوقتان.
- خلق الجنة لمن طاعه، والنار عذابا لمن عصاه.
- واوجب العفو لمن عفا عنه.
- وأن إبليس في النار،
- وأن سليمان مقر على نفسه بما يعلم الله من ذنوبه، موجب على نفسه استحقاق ما خلق من النقمة، راج لما وعد من الرحمة والمغفرة.
- وأن المقادير كلها خيرها وشرها من الله، وانه هو الهادي وهو الفاتن.
- لم يستطع احد لمن خلق الله رحمته غواية، ولا لمن خلق لعذابه هداية.
- وأن الفتنة في القبور بالسؤال عن دينه ونبيه الذي أرسل إلى أمته حق يقين.
- لا منجى لمن خرج من الدنيا إلى الآخرة من هذه المسالة.
- وسليمان يسأل اله بواسع فضله وعظيم منّه الثبات على الحق عند تلك المسألة، والنجاة من أهوال تلك الفتنة.
- وأن الميزان حق يقين، يضع الموازين القسط ليوم القيامة. فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك هم الخاسرون.
- وأن حوض محمد يوم الحشر والموقف حق، عدد آنيته كنجوم السماء، من شرب منه لم يظمأ أبدا.
- وسليمان يسأل الله برحمته أن لا يرده عنه عطشان.
- وأن أبا بكر وعمر خير هذه الأمة بعد نبينا.
- والله يعلم بعدهما حيث الخير، وفيمن الخير من هذه الأمة.

علاقة لها بحقيقة الإسلام ومبادئه الكبرى والأولية، بقدر ما أنها ظهرت وتبلورت في مجرى صراع الأموية ضد المعارضة من اجل تثبيت سطوتها بسلطان التدين المفتعل. من هنا سرّ انتشارها في الشام وانحسارها في العراق، تماما كما هو سرّ انتشار التشيع في العراق وانحساره في الشام.

إننا نعثر في هذه الظاهرة التاريخية على محاولة تحويل الصراع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي بين الحركات الإسلامية المتشبعة بعقيدة الإسلام المحمدي والسلطة الجاهلية للأموية السفيانية المتلفعة بخطاب التدين الماكر إلى صراع بين "شيعة" و"سنّة". وقد شوهت هذه المواجهة المسار الطبيعي للتطور الثقافي لكنها لم تستطع إلغاء ما فيه من ديناميكية وسّعت الأبعاد الروحية والفكرية الآخذة في التراكم مع صيرورة الإمبراطورية وقواها الاجتماعية الجديدة. لقد حاولت السلطة مطابقة نفسها مع "السنّة"، وجعلت من المعارضة "شيعية" بالضرورة. بحيث أدت إلى استقطاب الفكر الحر، والفكرة الحرة، والمفكرين الأحرار مع تيار التشيع، بوصفه تيار الدعوة العلنية والمستترة للحق والحقوق، قبل أن يقترن ويتلازم في وقت لاحق مع التشيع لآل البيت النبوي. ولم يفقد هذا التلازم والتطابق الأبعاد الروحية من أصالتها أو سلامتها المعنوية، لكنه حاصر الفكرة الحرة بأبعاد سياسية صرف وملاحقة من جانب الاستبداد السلطوي. مما أدى إلى إنتاج مختلف نماذج الغلو العقائدي والسياسي بوصفها الخميرة الوجدانية العاجزة عن مواجهة عقل السلطة الماكر وآلتها العسكرية القوية. لكنها ملاحقة لم يكن بإمكانها مطاردة الجميع بوتيرة واحدة وبحمية مستعرة. وذلك لأنها شأن كل معاداة للضمير المخلص لابد لها من الفتور مع مرور الزمن، كما هو الحال بالنسبة لكل غريزة حيوانية.

- وأن هذه الشهادة المذكورة في عهده هذا يعلمها من سره وإعلانه وعقد ضميره، وأن بها عبد ربه في سالف أيامه وماضي عمره، وعليها أتاه يقين ربه وتوفاه اجله وعليها يبعث بعد الموت إن شاء الله.
- وأن سليمان كانت له بين هذه الشهادة بلايا وسيئات لم يكن عنها محيص، ولا دونها مقصر. بالقدر السابق والعلم النافذ في محكم الوحي، فإن يعف ويصفح فذلك ما عرف منه قديما ونسب إليه حديثا وتلك الصفة التي وصف بها نفسه في كتابه الصادق وكلامه الناطق. وأن يعاقب وينتقم فيما قدمت يداه، وما الله بظلام للعبيد.
- واني أحرج على من قرأ عهدي وسمع ما فيه من حكمه أن ينتهي إليه في أمره ونهيه وبمحمد. وأن يدع الإحن، ويأخذ بالمكارم، ويرفع يديه إلى السماء بالابتهال الصحيح، والدعاء الصريح، ويسأله العفو عني، والمغفرة لي، والنجاة من فزعي، والمسالة في قبري، لعل الودود أن يجعل منكم مجاب الدعوة بها علي من صفحه يعود إن شاء الله.
- وأن ولي عهدي فيكم وصاحب أمري بعد موتي في كل من استخلفني الله عليه، لرجل الصالح عمر بن عبد العزيز ابن عمي لما بلوت من باطن أمره وظاهره... ثم ليزيد بن عبد الملك من بعده، فاني ما رأيت منه إلا خيرا، ولا اطلعت له على مكروه...
- ومن أبى عهدي هذا وخالف أمري فالسيف. ورجوت أن لا يخالفه احد. ومن خالفه فهو ضال مضل يستعتب، فإن اعتب وإلا فالسيف. والله المستعان".(ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج٢، ص١٢١-١٢٢).

لكنها أسست منذ بدء الصيرورة التاريخية للدولة الإمبراطورية مرجعية خربة لعلاقة السلطة بالمثقف، بحيث جعلت من الثقافة العربية الإسلامية ثقافة مناهضة، أو أن نماذجها الحية الكبرى صيرورة متواصلة من التحدي للسلطة والخلاف معها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. تماما بالقدر الذي جعل من السلطة قوة مهمتها تدجين الثقافة والمثقف. وهو خلاف طبيعي لكن "مأثرة" الأموية التاريخية والمعنوية تقوم في محاولاتها هدم الأبعاد التاريخية والمعنوية لهذه العلاقة.

أدت هذه العملية المرهقة للروح والجسد إلى نقل تقاليد السلطة المحكومة بهاجس السلطان والفاعلة بقوة الطغيان والمال من ميدان السياسة المباشرة إلى عوالم الروح، عبر أساليب التحكم بالعقول الخربة والقلوب الخائرة والضمائر الميتة. وقد أنتجت هذه العملية ما يمكن دعوته بمنظومة الزيغ والبطلان، وعلى مثالها نمط خاص من العلاقة بين السلطة والثقافة والمثقفين، اتسم بقدر هائل من التشنج والصراع. وحدد هذا الصراع شكل وطبيعة العلاقة بين السلطة والثقافة، وما استتبعها من علاقة بين السلطة نفسها والمثقفين. بمعنى إدراك قيمة الثقافة من جانب السلطة وتحسسها إياها من خلال إعادة استدراك القوة الفاعلة للفكرة المحمدية وشخصية المثقف (محمد) في قلب الحياة كلها رأسا على عقب. وفي هذا يكمن احد الأسباب الكبرى وراء ازدياد حدة الصراع بين السلطة والمثقف الحر. وحمية السلطة الأموية في استعباد المثقفين وتصنيع ثقافة الارتزاق والمرتزقة. مع ما رافقه من تأجيج خميرة الثقافة الحرة والمثقفين الأحرار، وتصنيع خميرة الثقافة المستلبة والمثقفين المرتزقة. ولكل منهما معاناته الخاصة وموقعه في العقل الثقافي وضمير التاريخ والأمة.

أما السلطة الأموية، فإنها لم تعر اهتماما لهذا التناقض الصارخ، ولم تهتم به بصورة جدية، وذلك لأنها كانت تفعل بمعايير الغريزة وشكيمة العناد المتبجح بإفلاس الروح. لقد كان من الصعب عليها رؤية اثر الابتعاد عن الحق والحقيقة، لكنها كانت تشعر بفاعلية الفكر والفكرة بالنسبة لتنشيط قوى الغريزة وليس العقل الأخلاقي. من هنا محاولاتها الاستحواذ السريع على ما في معاناة الثقافة الإسلامية الأولى من خلال تحويل صورها الكبرى إلى نماذج مقبولة للنفس والمعارضة. وليس بإمكان هذه المحاولة التوفيق بسبب محاولاتها الجمع بين الأضداد خارج تحسس آثارها الفعلية بوصفها عملية تلقائية للروح والجسد. فقد كان من الصعب، بل من المستحيل تحسس أو إدراك هذه المعاناة ومبادئها الأولى. وذلك لأن مبادئ الأموية كانت تقوم في أولوية السلطة والجاه. وإذا كان بإمكانها تعكير صفو وجود الأشياء، فانها تعجز عن توحيدها في منظومة متناسقة. بينما حقيقة الدولة والسلطة والأمة والثقافة وحدة متجانسة. من هنا لم تكن محاولات التعويض عن فقدان الوحدة الروحية بوحدة القهر المنظم والإغراء والإغواء في صنع

نماذج "عليا" ومقبولة بمعايير ومقاييس الثقافة الروحية، سوى الوقوع في فخ التاريخ الروحي. وهو الفخ الذي قبض وقوّض جسد الأموية وأنهك قواها الذاتية في معارك عديدة، بحيث جعلها أسيرة الخوف الدائم والقلق المتغلغل في كل مسام وجودها. وفي هذا يكمن سرّ انهيارها السريع وانحسارها شبه التام في ذاكرة وضمير الحقيقة والمعنى.

فقد جّسدت الأموية حالة الانتقال من الخلافة إلى الملك باسلوب ومضمون جعلها تتطابق في الوعي الإسلامي الأخلاقي الأول مع هيئة الانحراف عن "الصراط المستقيم". وبالتالي لم يكمن "الإجماع" على معاوية والقبول به من اجل "حقن دماء" المسلمين سوى إمكانية "الإجماع" على الرذيلة. وقد كان ذلك يحتوي في أعماقه على نوعية الاغتراب الجديد للتحول الراديكالي في المفاهيم والقيم والسلوك العملي للسلطة والمعارضة والمجتمع.

وأصبحت السلطة في أول "إجماع" عليها من جانب "الأمة" سيدة القدرة الدائمة على اختراع كل ما ترغب به وتقدّمه على أنه قابل "لإجماع" الأمة وملزم لها. فإذا كان عامها الأول هو "عام الجماعة"، فإن حياتها اللاحقة ينبغي أن تكون استمرارا له. فقد غذّى هذا الإجماع في أحشائها تنين الراديكالية وقدرته على صنع جيل راديكالي بلا مفاهيم راديكالية. وذلك بسبب ما في هذه الحالة من تضاد لا يمكن حله إلا باستعمال وسائل الإكراه والتنفير.

إذ لم يكن "الإجماع" الأول في الواقع سوى الصيغة الأشد رذالة للإكراه السياسي المبطن. وبالتالي لم يكن بإمكانه أن يصنع غير تنفير الروح الأخلاقي والفكري في مواجهة انحراف السلطة عن تصوراته المثالية لحقيقة الخلافة ونمطها الممكن في حياة الخاصة والعامة، والجماعة والأمة. ووجدت هذه الحالة انعكاسها الفاقع في محاولات معاوية توريث السلطة، مع ما ترتب عليه من نموذج جديد تحّكم بتاريخ الإسلام اللاحق وحرّف مقومات صيرورته الأولى وكينونته الروحية الكامنة. بحيث جعل من مسار السلطة والثقافة كيانين مغتربين ومتباعدين يرصد كل منهما الآخر بعيون مختلفة. وفي هذا يكمن سرّ الابتعاد العملي والمستتر بين السلطة وأعلام الفكر والثقافة الإسلامية، بحيث تحول الابتعاد عن السلطة إلى قيمة ومرجعية ضرورية لسمو الفكر والحق والحقيقة.

غير أن الأموية المتبجحة بانتصار "إجماعها" الخاص جعلت منه صك الغفران الأبدي لما تقترفه من جرائم بما في ذلك في الخروج عليه. ونعثر على هذه الصيغة في محاولات معاوية الحصول على "إجماع" عن طريق الإكراه وشراء الذمم والقتل والسجن والكذب والدجل.

بمعنى إخضاع فكرة الإجماع السياسية إلى نفسية المؤامرة ونمط القهر السلطوي الشامل. لكنها سياسة أثارت في الوقت نفسه موجة المعارضة السياسية والفكرية والروحية والأخلاقية.

إذ تنقل لنا كتب التاريخ والأدب والسير وعلم الكلام وحتى الفلسفة والتصوف صورا ورؤى عديدة تعكس حتى مع تباعدها عن تلك الفترة الأثر الدفين لهذا الانحراف الراديكالي الهائل صوب الاستبداد بالرأي والسلطة، والخروج على حقيقة فكرة الإجماع الآخذة في التبلور بوصفها مرجعية كبرى[1]. فقد كانت محاولة معاوية الأولى تقوم في عقد "مؤتمر" قادر على انتزاع الإجماع الأول "للخاصة" من اجل تصديره للعامة بالطريقة التي نجح فيها فيما يتعلق بنفسه. ويمكن فهم الحماسة الشخصية في هذه العملية بسبب كونه احد أطرافها. وإذا كانت الصدفة قد لعبت دورها من خلال آلية الرذيلة المتراكمة في المرحلة العفانية وقوة الأموية المتمركزة في استعدادها الذاتي لاقتراف أية جريمة من اجل الحصول على السلطة، فإن الأمر يختلف مع توريث السلطة. وذلك لأنها بحاجة أولية لانتزاع موافقة جيل جديد. فقد احتوت هذه العملية بقدر واحد على نقاط قوة وضعف. إن قوتها في قوة السلطة وضعفها في ضعف تأسيسها الفكري والثقافي. من هنا محاولات معاوية استغلال الشطر الأول، أي قوة السلطة من خلال "التأسيس" الفكري المحتمل لها عبر انتزاع موافقة الجيل الإسلامي الجديد والوريث الشرعي لتقاليد الآباء والقيم الإسلامية الرفيعة. وتنقل لنا كتب التاريخ والسير مختلف نماذج هذه "السياسة" المعبرة عن محاولات معاوية الأولية استقطاب الرأي والتأييد لتوريث السلطة من خلال كسب تأييد العراقيين. فهي المقدمة الضرورية لكسب "الإجماع" الإسلامي العام. لكنها لم تفلح بنتائجها. فقد عارض الأحنف بن قيس زعيم العراقيين آنذاك سياسة معاوية بهذا الصدد. وقال كلمته المشهورة والمأثورة عند لقائه معاوية:"أن الناس في منكر زمان قد سلف، ومعروف زمان مؤتنف، ويزيد بن أمير المؤمنين نعم الخلف، وقد حلبت الدهر أشطره. يا أمير المؤمنين فاعرف من تسند إليه الأمر من بعدك. ولا يغررك من يشير عليك، ولا ينظر لك، وأنت أنظر للجماعة. واعلم باستقامة الطاعة مع أن أهل الحجاز وأهل العراق لا يرضون بهذا، ولا يبايعون ليزيد ما كان الحسن حيا". وحددت هذه المعارضة في وقت لاحق سلوك معاوية باغتيال الحسن وانتزاع موافقة المدينة ومكة عبر مختلف السبل والوسائل. وقد يكون أفضل من استعرض هذه السياسة

---

[1] لقد حاولت الثقافة المتحررة من ثقل السلطة وضغطها المباشر ابتداع صيغة معوضة للإجماع السياسي المفقود من خلال رفع الفكرة إلى مصاف الأصول في الفقه. بمعنى أن فكرة الأصول هي الصيغة النظرية التي رافقت تكامل الثقافة الإسلامية من خلال حل الإشكاليات التاريخية الكبرى في ميدان وجودها الطبيعي والماوراطبيعي. وساهمت هذه الحلول في تحديد الإمكانية المتهورة التي لعبت بها الأموية فيما يتعلق بموقف الدولة والسلطة من فكرة الحق وقواعد تنظيم الأمة وشئونها الحياتية.

الضحاك بن قيس، الذي قال عبارته الشهيرة في حسم الخلاف حول توريث يزيد:"معاوية أمير المؤمنين، فإن هلك فيزيد، ومن أبى فسيفي!". من هنا استحسان معاوية قوله للدرجة التي وجد في الضحاك بن قيس "سيد الخطباء وأكرمهم!". أما في الواقع، فإننا نعثر في هذه "الخطبة الكريمة" على طبيعة النفسية الراديكالية الجديدة التي سيدفعها نغل الوراثة "الشرعية" إلى نهايتها المخجلة. بمعنى القبول بواقع السلطة كما هي، وقبول ما تقبله، أما الموت فهو عقوبة الرفض والمعارضة! وهي "شرعية" لها حلاوتها في مذاق الطغيان والاستبداد، ومرارتها في أذواق المعارضة الحرة.

إن خصوصية الأموية في موقفها من المعارضة (الفكرية والسياسية) تقوم في استعدادها على تحويل المجزرة إلى "مأثرة". وفي هذا يكمن سبب اندفاعها أكثر فأكثر صوب الاغتراب عن التاريخ عبر تصنيع الزمن. ومن ثم الانجرار وراء ما فيه من سراب وتكثيفه في رغبات هي عين الخروج على منطق العقل السليم، وقواعد العرف النبيل، وهموم الوجدان الصادق في الموقف من الحياة وإشكالاتها. غير أن السلطة المحكومة بهمومها، وهمومها المحكومة بالسلطة لا يمكنها الخروج من فلك الدائرة المغلقة لولعهم الذاتي. ولا تصنع هذه الدورة غير همّة التجاوز المبتور لكل ما في الحياة من حواجز ضرورية لصنع المعنى الجميل في الأجيال ونعمة الوجود. من هنا كانت هموم معاوية تدور في فلك الولع الذليل للسلطة والبقاء ضمن قيودها.

فقد كانت الحكمة الإسلامية الرفيعة في فكرة الشورى وإمكانية نقل السلطة عبر الإجماع البدائي الأولي الصيغة المتسامية والعقلانية لتجاوز وتذليل غريزة الجسد الحيوانية. بمعنى الاعتبار أولا وقبل كل شيء بقيمة الوجود الذاتي للأشياء والإنسان نفسه بوصفه نعمة بحد ذاتها. ومن ثم لا يعني الموت بالنسبة لها سوى قطيعة تعلمّه معنى الأزل والأبد، أو ترفعه عن حضيض الغيرة الزائفة بإمكانية "الخلود" في توريث ما لا يمكن الإمساك به. وذلك لأن السلطة القادمة قائمة في أجساد أخرى. وهي قيومية لا تحترم الماضي. على العكس أنها تسعى للتنصل منه شأن كل ما يجري الحصول عليه بدون جد وجهد. أما البغاء ضمن أوهام البقاء في السلطة فهو الوجه الآخر لأثر الغريزة الباطنة والعبودية لها. وبهذا المعنى كانت الأموية تنصلا تاريخيا هائلا عن معنى الحكمة الإسلامية في الموقف من الحياة والموت، ومضمون بديلها التاريخي في النظر إلى الروح والجسد والفرد والجماعة. وبالتالي لم يعن مواجهة مرجعية الفكرة الإسلامية هذه سوى الانحراف صوب الهاوية المغرية للجاهلية المتلبسة برداء الإسلام المزركش! وهو استنساخ فارغ بالضرورة قاهر في الصيرورة. لكنها عملية لا يمكنها التمام بغير إتمام الخطأ في خطيئة! أي كل ما نعثر عليه في محاولات معاوية تثبيت آلية الخطأ ورفعها إلى

مصاف الفضيلة بالنسبة لنموذج السلطة القادمة بشكل عام وموقفها من المعارضة الفكرية والروحية وأعلام الثقافة بشكل خاص.

فقد أدى فشله في العراق إلى محاولة تجاوزه عبر الذهاب إلى مكة والمدينة من اجل أخذ البيعة ليزيد. رغم شهرة الأخير بخروجه التام عن مرجعيات الفكرة الإسلامية المتسامية ونموذجها في العمل. وتنقل لنا كتب التاريخ بهذا الصد، كيف انه أراد حال وصوله المدينة اللقاء بكل من عبد الله بن عباس، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر. بمعنى محاولته استثناء وإبعاد الحسن والحسين. ووضع ما كان يريده بعبارة واضحة جلية لا لبس فيها. وقال بهذا الصدد: "قد كبر سني، ووهن عظمي، وقرب أجلي، وأوشكت أن ادعى فأجيب. وقد رأيت أن استخلف بعدي يزيد، ورأيته لكم رضا وأنتم عبادلة قريش وخيارهم وأبناء خيارهم. ولم يمنعني أن أحضر حسنا وحسينا إلا أنهما أولاد أبيهما علي، على حسن رأي فيهما وشدة محبتي لهما. فردوا على أمير المؤمنين خيرا رحمكم الله". وتستجيب هذه الصيغة لقواعد الأدب الظاهر، شأن كل ما كان يقوم به معاوية، لكنها منافية للأدب الباطن، شأن كل ما كان يخطط له. وكانت الردود جلية وواضحة لا لبس فيها. فقد قال عبد الله بن عباس "انك قد تكلمت فأنصتنا، وقلت فسمعنا. وإن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه اختار محمدا لرسالته، واختاره لوحيه وشرفه على خلقه فاشرف الناس من تشرف به، وأولاهم بالأمر أخصهم به، وإنما على الأمة التسليم لنبيها إذا اختاره الله لها، فانه إنما اختار محمدا بعلمه، وهو العليم الخبير، واستغفر الله لي ولكم". وقال عبد الله بن جعفر: "إن هذه الخلافة إن أخذ فيها بالقرآن فأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله. وإن أخذ فيها بسنّة رسول الله فأولوا رسول الله. وإن أخذ فيها بسنة الشيخين أبي بكر وعمر فأي الناس أفضل وأكمل وأحق بهذا الأمر من آل الرسول؟ وأيم الله لو ولوه بعد نبيهم لوضعوا الأمر موضعه لحقه وصدقه، ولأطيع الرحمن، وعصي الشيطان، وما اختلف في الأمة سيفان! فاتق الله يا معاوية فانك قد صرت راعيا ونحن رعية، فانظر لرعيتك فانك مسئول عنها غدا. وأما ما ذكرت من ابني عمي، وتركك أن تحضرهما، فوالله ما أصبت الحق، ولا يجوز ذلك إلا بهما. وانك لتعلم إنهما معدن العلم والكرم فقل أودع، واستغفر الله لي ولكم". وقال عبد الله بن الزبير: "إن هذه الخلافة لقريش خاصة نتناولها بمآثرها السنية وأفعالها المرضية، مع شرف الآباء وكرم الأبناء. فاتق الله يا معاوية وإنصف نفسك، فإن هذا عبد الله بن عباس ابن عم رسول الله، وهذا عبد الله ابن جعفر ذي الجناحين ابن عم رسول الله، وأنا عبد الله بن الزبير ابن عمة رسول الله، وعلي خلّف حسنا وحسينا! وأنت تعلم من هما وما هما؟ فاتق الله يا معاوية، وأنت الحاكم بيننا وبين نفسك". وقال عبد الله بن عمر: "إن هذه الخلافة ليست

بهرقلية ولا قيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء. ولو كان كذلك كنت القائم بها بعد أبي! فو الله ما أدخلني مع الستة من أصحاب الشورى، إلا على أن الخلافة ليست شرطا مشروطا وإنما هي في قريش خاصة لمن كان لها أهلا ممن ارتضاه المسلمون لأنفسهم ممن كان اتقى وأرضى. فإن كنت تريد الفتيان من قريش فلعمري أن يزيد من فتيانها، واعلم انه لا يغني عنك من الله شيئا".

احتوت ردود النخبة المتميزة للجيل الجديد، أو من دعاهم ابن الزبير بأولئك الذي يتمتعون بشرف الآباء وكرم الأبناء، على أفكار متكاملة من حيث تأسيس الاعتراض على فكرة التوريث. ووجدت هذه الفكرة الجوهرية انعكاسها الدقيق في عبارات عبد الله بن عمر، عن أن الخلافة ليست وراثة. فلا هي هرقلية ولا قيصرية ولا كسروية. ولو كان الأمر كذلك لما جرى الحديث حولها مع معاوية. غير أن التحول الذي طرأ على فكرة الخلافة نفسها بعد أن جرى الاستحواذ عليها عبر الحرب والصراع السياسي قد جعل منها غنيمة وليس "رهينة" من اجل الأمة. وهو تحول تغلغل في الذهنية الأموية ونفسيتها للدرجة التي لم يعد للأفكار قيمة بذاتها ما لم تصبح جزء أو ذرات متناثرة في فلك السلطان. ومن الممكن رؤية نوعية وطبيعة هذا التحول في العبارات الوجيزة التي قالها معاوية في معرض جدله مع "الجيل الجديد". لقد وقف أمام اعتراضاتهم باعتبارها كلمات عابرة أو بقايا عالم سحيق أو صدى الأجيال المنقرضة! من هنا كلماته:"قد قلت وقلتم. وانه قد ذهبت الآباء وبقيت الأبناء. فابني أحب إلي من أبنائهم. وإنما كان هذا الأمر لبني عبد مناف لأنهم أهل رسول الله. فلما مضى رسول الله ولى الناس أبا بكر وعمر من غير معدن الملك والخلافة. غير أنهما سارا بسيرة جميلة ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف. فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة". بعبارة أخرى، إن ما جرى من نقاش وجدل هو مجرد كلام. لقد قال كل منهم ما أراد قوله. غير أن الواقع الجديد يقوم في "ذهاب الآباء" و"بقاء الأبناء". وما كان لعبد مناف يعود إليهم إلى يوم القيامة!! فحتى الحلقات الجميلة في الخلافة التي تجسدت في سيرة أبي بكر وعمر، أصبحت مجرد زمن ولى ومصادفة لا يمكن الركون إليها. وهو تأسيس لا يعقل إلا بمعايير السلطة المجردة. لقد أذاب معاوية كل الحجج المحتملة وأخضعها لنفسية الجاهلية القبلية بعد طلاءها بدهان الجبرية "الإسلامية". لقد وجد في الخلافة ملك ينبغي عودته إلى عبد مناف. وليست النبوة المحمدية سوى حلقة من حلقاته. وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للاعتراض على يزيد لأنه حلقة في ملك عبد مناف إلى يوم القيامة!

وقد أثارت هذه الرؤية حفيظة الجيل الجديد لأعلام المسلمين، بحيث جعلت الموقف من يزيد موشورها الروحي والأخلاقي والسياسي. من هنا إجماعهم على خلوه من صفات

الخليفة، كما اجمعوا على فسقه وإجرامه ولهوه وفجوره. وكان هذا الإجماع يفترض بدوره الإجماع على بديل يستجيب للصورة الإسلامية المثالية عن الخليفة. بينما لم يكن في الواقع غير إجماع السلطة، بوصفه الإجماع الوحيد الفاعل. من هنا تحسسها في كل تحد لإغراضها وأهدافها خروجا على الحق والإسلام! وهي المعادلة الجديدة التي كانت تصنع فكرة التحدي ومثقفيها، وكذلك مآسيهم الفردية وقوتهم الروحية بالنسبة لتاريخ العلاقة بين المثقف والسلطة.

*****

الفصل الثالث

مثقف الانتفاضة المسلحة – المثقف والسلطة



إن تاريخ السلطة والثقافة يكشف عن إمكانية تأثر احدهما بالآخر ليس فقط في مجال الأخذ والعطاء، بل وفي مجال الاشتراك اللفظي والشكلي بالقيم والمفاهيم. وهي علاقة طبيعية ومتلازمة بفعل وجودهما وفعلهما في زمن واحد. وليس مصادفة أن تكون فكرة الاستبداد السلطوي مصدرا من مصادر فكرة الحرية العامة أو الشاملة للمثقفين، أو أن تكون فكرة الجبر مصدرا لفكرة الاختيار. لكننا نعثر أيضا على اشتراكهما في فكرة الجبر والاختيار وتعارض مضامينهما. ويصنع هذا "الاشتراك" في مجرى الصراع والتاريخ الفعلي شخصية "المثقف المحارب" و"المثقف المقاتل" و"المثقف المجاهد"، أي ذاك الذي يجعل من أولوية القوة والسلاح والعنف أسلوب تحقيق الفكرة التي يدعو إليها. بعبارة أخرى، إن تأسيس الفكرة وتحقيقها يصبحان شيئا واحدا. وقد لا تخلو هذه الظاهرة من مفارقات الصراع الدفين بين السلطة والحقيقة، لكنها تحتوي في الوقت نفسه على مغامرة تطويع الحقيقة لمصالح النزوع السلطوي. وعليها يتوقف أثر المثقف في التاريخ السياسي والوعي، وقيمة إبداعه وجهاده، وفوزه وهزيمته، والأهم من كل ذلك سريانه في تقاليد الحق والحقيقة. وبالتالي أثره الفعلي في تأسيس الفكرة المتسامية وتاريخ الروح والأرواح.

وليس هناك من ميدان تتكشف فيه آثار ومآثر المثقف وحقيقته غير التاريخ والزمن. بمعنى انه يحترق على مر الأيام لكي يكشف عن حقيقة معدنه. وهي صورة لا مجاز فيها، لآن التاريخ يتراكم مما في الزمن من قدرة على شحن وتنظيم القيم والمفاهيم والحقائق القابلة للتجدد والنمو. بمعنى قدرته على استثارة استعداد الأجيال اللاحقة من المثقفين لتطوير الفكرة العامة (الروح) وتناسخها في فردانية الإبداع الحر. كما نراها في الحالة التي أخذت تبرز بوضوح في مجرى اشتداد الصراع السياسي الذي رافق صعود الأموية إلى السلطة.

فقد كانت الأموية انقلابا حادا وخشنا بمعايير الدولة والتاريخ والأخلاق. حيث طبعت هذه المعايير سلوك المثقفين، وردود أفعالهم، وإرهاصاتهم الباطنة، وآفاق تأملاتهم، ومساعيهم العملية. فقد عكس هذا التحول خصوصية المرحلة بوصفها انتقالا عاصفا من "سلطة الأخلاق" إلى "أخلاق السلطة". من هنا دراميته العصيبة التي عادة ما يرافقها بالضرورة ظهور المآسي ونماذجها الكبرى، بوصفها تراكما للثقافة وعقلها الوجداني. ومن خلاله كان يجري تراكم الكمّ الهائل من التضحيات المادية والمعنوية في مبادئ وقواعد وقيم وأفكار ومرجعيات عليا. وبدونها لا يمكن للثقافة أن تصبح توهجا أبديا.

فالتلازم التاريخي والروحي بين المأساة والعقل الثقافي تضحية ضرورية ملازمة لتكامل الثقافة وتوسع منظوماتها النظرية والعملية. وعادة ما يمر هذا التوسع في بداية الأمر عبر انحلال اليقين الأولي للأفراد والجماعات لكي يجري إعادة اكتشافه بوصفه فكرة وروحا. بمعنى التحرر من إسار القيم والمبادئ والمواقف المرهونة بالبشر أيا كان حجمهم، وإعادة تأسيسها بوصفها جزء من منظومة أكثر تجريدا وأكثر سعة وآفاقا. مع ما يترتب عليها من جعل الماضي مستقبلا والمستقبل ماضيا. بينما يصبح الحاضر مجهول الإرادة الباحثة عن يقين.

وقد فّجرت الأموية هذه العلمية التاريخية المديدة بطريقة جعلتها لحظة خاطفة بمعايير الزمن. وفي هذا كان يكمن سبب انقراضها السريع في مرحلة كانت تحتمل استمرار الإمبراطورية قرونا عديدة. لاسيما وأن المقدمات التي انطلقت منها الأموية كانت تحتمل ألفية عامرة من البناء والإبداع. غير أن خصوصية الأموية بهذا الصدد كانت تقوم في ارسائها اسس لصوصية من طراز سياسي خاص، أدت الى جعل الثقافة رهينة. وفي هذا يكمن سر خرابها السريع، وذلك لأنها جعلت من السياسية ميدان وجود البشر والحق والحقيقة. لكنها لعبت في الوقت نفسه دور الخميرة السياسية لتعجيل التراكم الثقافي. من هنا انتشار مختلف الحركات الفكرية والسياسية انتشار اللهيب في العشب اليابس. وإذا كان لهذه المفارقة مذاقها المر في الحياة الفعلية للأمم، فإنها كانت تصنع في الوقت نفسه تاريخها الفعلي.

ومهما يكن من أمر الانطباعات النفسية والشخصية المحتملة بهذا الصدد، فإن التاريخ الفعلي للأموية هو تاريخ الاضطراب والصراع والقوة والعنف وأولوية المصلحة الضيقة التي جعلت من السلطة شبحا شيطانيا رهيبا ومن الثقافة روحا متألمة ومتحرقة في الظاهر والباطن. لكنها كانت في الوقت نفسه صانعة الانفعال والتفاعل الروحي السياسي الذي أنتج ما أسميته أعلاه بالمثقف المقاتل والجهادي. وهو نمط جديد من المثقف، الذي جعل من تأسيس الفكرة وتجسيدها مرجعية كبرى، وذلك لانه كان مسكونا أما بالسلطة أو بالفكرة أو بكليهما. حيث تغلغلت هذه المرجعية في كل مسام الوجود التاريخي للثقافة العربية الإسلامية. وأبدعت على قدر ما فيها من هموم وقيم، نماذج كبرى للمثقفين لعل أكثرهم نموذجية في بداية المرحلة الأموية هو الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير والمختار الثقفي. أما المأثرة التاريخية لهذه النماذج بالنسبة للثقافة والمثقفين فقد كانت تقوم في إرساء أسس ما يمكن دعوته بتقاليد العائلة الروحية، بوصفها المقدمة الضرورية للانتقال إلى وهج الأفكار الكبرى والعقائد الكونية بعد أن كانت خليطا من وهج تقاليد العائلة والأسلاف والأفكار الكبرى. فإذا كان الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير يمثلان الصيغة الأولى، أي ما أسميته بوهج تقاليد العائلة والأسلاف والأفكار

الكبرى، فإن شخصية المختار الثقفي كانت تمثل ما يمكن دعوته بتوهج العائلة الروحية، أي وهج الأفكار الكبرى والعقائد الكونية. ولا يمكن فصل هذه العملية المترابطة والمتراكمة بوصفها سلسلة المأساة التاريخية التي ساهمت في توجيه الثقافة والمثقفين صوب معالم أخرى وعوالم جديدة مستقلة عن ثقل الأسلاف، ومحكومة بالتفكر والتأمل والاعتبار. بمعنى أنها ساهمت في تأسيس مهمة البحث عن نماذج عليا ومجردة وأفعال تناسبها على مستوى العلم والعمل اقرب ما تكون إلى مواجهات الروح في مساعيه الحثيثة لبناء هياكل الثقافة الحية. وإذا كانت هذه الظاهرة تبدو متناقضة من حيث الشكل والمضمون، فلأنها الصيغة الواقعية والطبيعية لنمو الثقافة وأصالتها التاريخية. إذ لم يكن بإمكان هذه الأصالة التغلغل في الوعي العقلي والضمير الوجداني للأمة والثقافة دون طابعها المأساوي.

*****

الحسين بن علي – مثقف المأساة الكونية

عندما تسود نفسية الزمن، تثور بالضرورة ذهنية التاريخ، بوصفها الصفة الملازمة لمراحل التحولات الكبرى ووهج الثقافة. وهي المأثرة التي أنجزها الحسين بن علي في موته الدرامي، مع ما ترتب عليه من تأسيس خاص لفكرة الإمام والإمامة بمعناها السياسي والروحي والتاريخي. ومن الصعب الآن افتراض ما كان يمكن أن يؤدي إليه صمته وحياته الوادعة، شأن أخيه الحسن، إلا أن للتاريخ قدره وأقداره في الأفراد والجماعات. وهو القدر الذي أنتج الإمام، تماما بالقدر الذي أنتجه الحسين. ومنهما تلازمت هذه الوحدة المغرية التي جعلت منه مصدر الفكرة الوجدانية الحية عن الإمام والإمامة بمعناها السياسي والروحي. وذلك لما في تحوله إلى إمام الحركة المناهضة للظلم والقهر والخروج عن الحق من اثر في مواجهة التيار العارم للأموية في محاولاتها تحويل كل شيء إلى جزء عابر في تيار الدهر الجاهلي.

فقد قدّم الحسين بن علي في موته مكونا ضروريا لاعتدال الفكر والثقافة والروح من خلال مواجهة زمن الإرهاب بتاريخ الحق، باعتباره المكون الأشد تعقيدا للعقل والوجدان. فإذا كانت حياة الأموية هو زمن الإرهاب، فإن موت الحسين هو تاريخ الحق، أي البداية التي لا تنتهي لأنها جزء من البحث الدائم عن النسبة المثلى للحق والاعتدال. وذلك لما في هذا الموت من احتواء على بداية ونهاية التدليل العقلي والوجداني لقيمته وأثره بالنسبة للفكر والروح والسياسة.

لقد جسدت مأساة الحسين قمة الحدس الروحي للثقافة الإسلامية المتراكمة وأجيالها الجديدة في مواجهة الانحراف الأخلاقي الكبير للأموية عن جادة التاريخ الضروري للدولة والحق. حيث واجهت بنهايتها المأساوية مأساة الدولة في توريث يزيد. ومنهما تراكمت الشحنة التي لعبت دورا هائلا في صنع اغلب مكونات الوجدان الضروري للأفكار والمواقف السياسية للمثقفين تجاه السلطة. فإذا كان زمن الأموية هو كمية الألاعيب التي جعلت من السلطة شبحا شيطانيا رهيبا، فإن مواجهتها المأساوية في شخصية الحسين لم تكن أكثر من هزيمة الجسد الفردي وصعود الروح إلى مصاف الملاك الأبدي لفكرة اليقين الحق. وفي مجرى هذه المواجهة تراكمت شخصية المثقف المقاتل والجهادي، أي المسكون بالسلطة أو بالفكرة أو بكليهما. وفي هذا أيضا كانت تكمن مكونات النمط الجديد للثقافة والمثقفين، التي جعلت من تأسيس الفكرة وتجسيدها مرجعية كبرى. وإذا كان الحسين بدايتها الكبرى، فلأنه ضحية مأساتها الأولى.

فالانتقال إلى جيل جديد من الثقافة والمثقفين عادة ما يقف أمام إشكاليات التحدي الكبرى لحالة الانتقال نفسها. إذ عادة ما تتحول هذه الإشكاليات إلى جزء من تاريخ الدولة حالما يجري تذليلها، وإلى جزء من تاريخ الروح حالما تتعرض للفشل. لهذا تحولت حياة محمد إلى جزء من شريعة الدولة، وموت المسيح إلى جزء من فكرة البعث. والشيئ نفسه يمكن قوله عن الحالة التي جسدها الحسين في تاريخ الإسلام. إذ استكمل وتتم في موته موت أبيه، كما لو أنه وحّد في حياته وموته وحدة الناسخ والمنسوخ التاريخية والروحية. بمعنى وحدة السياسة والروح التي تحولت بأثر وطبيعة الصراع الدموي لمرحلة الانتقال من الخلافة إلى الملوكية إلى مرجعية فاعلة في العقل والضمير الإسلامي اللاحق.

فمن الناحية الظاهرية صنعت ما يمكن دعوته بتقاليد العائلة الروحية، أما من حيث حقيقة فعلها في الوعي الاجتماعي السياسي والأخلاقي، فإنها ساهمت في تأسيس مهمة البحث عن نماذج عليا ومجردة وأفعال تناسبها على المستوى العلم والعمل اقرب ما تكون إلى مواجهات الروح في مساعيه الحثيثة لبناء هياكل الحق والحقيقة. بحيث ارتقت هذه المساع إلى مستوى نموذجي بسبب طابعها المأساوي. مما كشف بدوره عن فضيحة الانحطاط المعنوي للدولة وتهور السلطة فيها وتحررها من كل التزام أخلاقي. وبالتالي كانت مواجهة الحسين للسلطة تتطابق مع مواجهة زمن الباطل بتاريخ الحق. من هنا معارضته لفكرة التوريث في السلطة. بمعنى الرجوع إلى فكرة الانتخاب الشرعي. الأمر الذي جعل من شخصيته وتأثيرها اللاحق، ومن تضحيته وقيمتها الأخلاقية وحدة واحدة تقوم في إعلاء شأن مرجعية الحق والمسؤولية الفردية في الدفاع عنه. لقد كشف في مأساته عن أن فكرة الجماعة ليست ضمانة الحق. كما أنها

ليست ضمانة الحرية. وإن المسئولية الفردية تبقى على الدوام عنصرا جوهريا في كل فكرة متسامية ذات أهداف اجتماعية وأخلاقية.

وقد جّسد الحسين بن علي في مماته هذه المسئولية الفردية من خلال رفعها إلى مصاف الموقف الوحيد، المعقول والمقبول، رغم المواجهة الخاسرة بمعايير الحرب المباشرة. بحيث كشفت في مواجهتها الشخصية نوعية الانحراف التاريخي للسلطة، كما جسّدت بالقدر ذاته فكرة تناسخ الحق. إذ احتوت حياته ومماته على استعادة متجددة لشخصية أبيه. بمعنى الابتعاد عن السلطة والعيش بمعايير الفكرة المتسامية. وعندما وضعته الأحداث السياسية وجها لوجه أمام السلطة، فأنه تعامل معها بمعاييره الخاصة وليس بقواعد الصراع السياسي. وبالتالي لم يكن بامكان هذه المواجهة الا تصنع مثال الفردانية المتسامية. من هنا تحول الحسين بن علي في الوعي التاريخي والوجداني الخالص إلى أنموذج مخلص لتناسخ الحق، كما أصبح يزيد بن معاوية منسوخ الباطل!

فقد واجه بهدوئه المتسامي صخب الرذيلة السياسية، كما تحّمل بحمية لا مبالغة فيها هجوم وعنف الأموية بوصفها الاستمرار الطبيعي للعفانية، بوصفها نفسية الفساد وذهنية المغامرة. بمعنى أنه كان مضطرا لمواجهة تقاليد الذل والهوان، والقتلة والمجرمين، والرذيلة المتبجحة بنفسها، بمعايير النزعة الأخلاقية المتسامية. وقدّم نفسه قربانا للفكرة البسيطة القائلة، بأن القيم الكبرى تفترض تضحيات توازيها من حيث الإدراك العقلي والمعاناة الوجدانية وأثرهما بالنسبة للتاريخ اللاحق. فقد حفر ادراكه ومعاناته وتضحيته احد اعمق الاثار في أخدود الذاكرة والوعي والوجدان الثقافي الإسلامي. وجعل من شخصيته مثالا ملهما وقوة سارية في تعظيم مواقف المواجهة والتحدي والاستشهاد، بوصفها العناصر الضروري للمثقف الحر. وذلك لما في مقتله من قتل للزيف المحبوك بخبث الدهاء السياسي الذي وجد تعبيره فيما يسمى بعام الجماعة. فقد كان "عام الجماعة" يتطابق من حيث المضمون مع "شرعنة" الاغتصاب الأموي للسلطة. مما ترتب عليه إرساء القواعد العملية لجعل الخديعة جزء من الشرع، والشرع مطواعا للسلطة. وبالتالي لم يكن تحول الخلافة إلى ملوكية سوى النتيجة الملازمة لهذا الخلل التاريخي الذي وجد فيه الحسين فعلا لا يمكن القبول به. انطلاقا من أن انتهاء "الإجماع" السابق، يفترض الرجوع إلى مقدماته الفعلية في الجماعة والأمة، وليس استكماله بتقاليد الإرغام والإغواء.

فقد كان "عام الجماعة" من الناحية السياسية، عام الخراب الروحي. وذلك لأنه لم يكن أكثر من زمن الإجماع بالجسد وخراب التاريخ في الروح. أما الصيغة الوحيدة القادرة على الرد

عليه والارتقاء إلى مستواه من الناحية السياسية، فقد كانت تقوم بإعادة الاعتبار لفكرة البطولة والمروءة الفردية والاجتماعية من اجل صنع معادلة متجانسة لهذين المكونين. بمعنى صنع وحدة العلم والعمل المعقولة بين الروح والجسد، والزمن التاريخ. وكان من الصعب رفع هذه الوحدة إلى مصاف المرجعية دون تحدي الموت والاستشهاد. فهو المنفذ الوحيد للخلود، أي لتذليل الخلل القائم في تعايش السلطة والمجتمع والقيم بمعايير الزمن والجسد. من هنا اختزال موته لكل التاريخ السابق، وتحول استشهاده إلى محور الوجود التاريخي للصراع بين الحق والباطل، والقهر والحرية، والفضيلة والرذيلة، والعلم والجهل. ومن ثم تحوله إلى قطب الانفصال والانفصام العميق في الوعي الوجداني والسياسي للأمة وتاريخها اللاحق.

فقد تحول موته إلى مرحلة فاصلة في التاريخ الروحي الإسلامي. فإذا كانت الأموية قد أقفلت باب التاريخ الحق والعدالة والنزعة الإنسانية، فإن استشهاده فتح الثغرة الضرورية في جدار الإجماع المزيف وجدران الصمت الخانع. ومن ثم فتح الطريق الضروري لسريان الموجة العارمة للوجدان المعذب. لاسيما وأنه كان يستحيل غلق هذه الثغرة، لأنها لم تعد شيئا قابلا للمسك باليدين، بقدر ما أصبحت إحدى بؤر الحس والحدس القابعين في بواطن العقل والوجدان. مما جعل منها في وقت لاحق "مسرحية" التاريخ المعذب وإعادة إنتاجه في الخيال الاجتماعي، والاجتهاد اللاهوتي، والعقائد السياسية، والمنظومات الفلسفية.

ففي الخيال الاجتماعي تحولت دراما التاريخ الواقعي الى مسرح الصراع الأبدي بين الحق والباطل. وليس مصادفة أن يكون أبطالها الأطفال والنساء، وذلك لأنها المكونات الأبدية للوجدان الخالص. إذ لا اصدق من النساء في الوجدان، ولا من الأطفال في براءة اندهاشها الغريب بكل غريب. إضافة لذلك أنها المكونات القادرة على قول اعقد الأشياء بأسهل الطرق والتطرق للذاكرة والفعل. وليس مصادفة أن تبدأ هذه المسرحية برأس الحسن وتنتهي به، كما لو أنها تريد القول، بأن رأسه هو بداية ونهاية كل شيء. واحتوت هذه الرمزية في أعماقها على الحقيقة القائلة، بأن ما في عقول الأعلام من فكر ومواقف هي بداية الأفعال ونهايتها. وقد جسّدها الحسين بن علي في مواقفه وخاتمتها، عندما تحدى الدولة والسلطة وعساكرها لحاله. وتقبل الموت مع تأمل بقاياه في حالة يرثى لها. لكنه رثاء سرعان ما تحول، شأن كل بقية باقية من عوالم الإخلاص للحق والعدالة وقيم البطولة والمروءة، إلى قوة شحن هائلة.

فقد كانت رغبة السلطة في إذلال الحسين مقدمة تغلغله في الضمير الحي. وهي المفارقة القائمة في كل مأساة أصيلة. من هنا لم تفعل محاولات السلطة وتدابيرها كما قام به ابن زياد على

إجبار أهالي الكوفة تأمل رأس الحسين على الرماح والطواف بها في شوارعها، إلا إلى إدخاله عنوة في ضميرها المغيب أو الغائب. فقد صدم هذا الإذلال غيبوبتها، كما نعثر عليه في تلك الخطب الرنانة والجميلة والمؤثرة التي تحفل بها كتب التاريخ والتشيع بشكل خاص عن بلاغات النساء. فنرى السيدة زينب بنت علي تواجه أهل الكوفة بعبارات تتسم بقدر هائل من التحدي والاتهام والنقد والتجريح والإثارة لما فيهم من ضمير مخّدر وعقول تائهة، كما في قولها: "أما بعد يا أهل الكوفة! يا أهل الختل والغدر! أتبكون؟! فلا رقأت الدمعة، ولا هدأت الرنة! إنما مثلكم كمثل التي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا، تتخذون أيمانكم دخلا بينكم! ألا وهل فيكم إلا الصَّلف النطف، والصدر الشَّنف، وملق الإماء، وغمز الأعداء!؟ ألا ساء ما قدّمت لكم أنفسكم أن سخط الله عليكم وفي العذاب أنتم خالدون! أتبكون وتنتحبون!؟ إي والله فابكوا كثيرا واضحكوا قليلا! فلقد ذهبتم بعارها وشنارها، ولن ترحضوها بغُسل بعدها أبدا؟ وأنّى ترحضون قتل سليل خاتم النبوة، ومعدن الرسالة، وسيد شباب أهل الجنة، وملاذ خيرتكم، ومفزع نازلتكم، ومنار حجتكم، ومدره سنتكم؟!".

واستكملها خطبة فاطمة بنت الحسين، في كلماتها المؤنبة لأهل الكوفة عندما قالت:أما بعد يا أهل الكوفة! يا أهل المكر والغدر والخيلاء! فإنا أهل بيت ابتلانا الله بكم، وابتلاكم بنا! فجعل بلاءنا حسنا، وجعل علمه عندنا وفهمه لدينا، فنحن وعاء فهمه وحكمته، وحجته على الأرض في بلاده لعباده، أكرمنا الله بكرامته، وفضلنا بنبيه على كثير ممن خلق تفضيلا بينا، فكذبتمونا وكفرتمونا! ورأيتم قتالنا حلالا!"

بينما اختتمت أم كلثوم بنت علي في خطبتها مهمة الإدانة المباشرة عندما قالت لأهل الكوفة:يا أهل الكوفة سوءة لكم! خذلتم حسينا وقتلتموه، وانتهبتم أمواله وورثتموه؟! وسبيتم نساءه ونكبتموه؟! فتبا لكم وسحقا. قتلتم خير رجالات بعد النبي! ونزعت الرحمة من قلوبكم، ألا أن حزب الله هم الفائزون، وحزب الشيطان هم الخاسرون».

كما جرى إدراج الخطبة المنسوبة للإمام زين العابدين الذي خاطب أهل الكوفة بعبارات تتسم بقدر كبير من النقد السياسي والأخلاقي كما في قوله:أيّها الناس! من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أنا ابن من انتهكت حرمته، وسُلبت نعمته، وانتهب ماله، وسُبي عياله! أنا ابن المذبوح بشط الفرات! أنا ابن من قُتل صبرا، فكفى بذلك فخرا! أيها الناس! فأنشدكم الله، هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه!؟ وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة وقاتلتموه! فتبا لما قدمتم لأنفسكم! وسوءة

لرأيكم! بأي عين تنظرون إلى رسول الله إذ يقول لكم:قتلتم عترتي، وانتهكتم حرمتي، فلستم من أمتي!؟»

وبغض النظر عما في بعض هذه الخطب، وبالأخص في كلمات زين العابدين، بسبب صغره ومرضه، فإننا نعثر فيها على صدى الوجدان في انتقاده حالة الانعدام المجاني للمسئولية الفردية التي شكلت مأساة الحسين نتيجتها المحتومة. وبالتالي ليس النقد العنيف والتأنيب الأخلاقي الشديد لأهل الكوفة سوى الصيغة المقلوبة للرغبة المكبوتة في صوت الضمير المعذب حالما ينظر إلى الجسد الإسلامي متمددا في برودة الزمن الميت. ففي هذه الصيغة البيانية والبلاغية نعثر على انعدام بلاغة الضمير الحي، التي لا يمكنها النطق في الأعمال دون تلقائية الوعي الفردي بالمسئولية الشخصية في مواجهة الظلم وتحديه. مع ما يترتب عليه من تأسيس لفكرة التحدي بوصفها الشرط الضروري لفكرة المثقف الحر. وقد أخذت هذه الفكرة تتبلور في مجرى إعادة النظر بالمأساة الحسينية وتأمل نتائجها من عزاء معزول بالنوائح إلى دعوة جلية بالتوبة الذاتية والانتقام من القتلة. ومنهما بدأت تتراكم مختلف التصورات والأحكام العقائدية واجتهادها اللاهوتي والفلسفي كما نراه في قضايا مسئولية الفرد والاختيار، وفكرة أمة الحق وأمة الباطل، والإمامة والعصمة. فقد كانت هذه القضايا تتغلغل في عقل وضمائر من أسميته بالمثقف المجاهد والمقاتل، ولاحقا عند أعلام الفكر ومنظوماته النظرية، بوصفها الذروة الأولية لتحول "مسرحية" التاريخ المعذب إلى فصول لم تعد أدوارها تنفّذ في أطراف الكوفة، بل في العقل والضمير الاجتماعي الإسلامي.

*****

عبد الله بن الزبير - مثقف الهموم السلطوية

إن المثقف الحقيقي مثل السلطة الحقيقية والمزيفة – هموم لا تنتهي! لكنها هموم مختلفة ومتباينة ومتعارضة ومتضادة، بسبب تباين واختلاف وتضاد بواعث وآليات. الأمر الذي يجعلها مقبولة وقابلة للالتقاء والتطابق أحيانا. عادة ما تتخذ هذه الحالة من المثقف حيز سريانها المادي والمعنوي كما هو الحال بالنسبة لعبد الله بن الزبير. وهي حالة لم تكن معزولة عن تكونه الشخصي وتراث ما أسميته بالعائلة "المقدسة".

فقد كانت الخلافة الأولى تهديما لفكرة "العائلة المقدسة". ومن ثم لم يكن صعودها سوى الرد "المقدس" على انتهاك المقدس فيها. فالخلافة بمعناها الإسلامي الأول هي "خلافة

الله في أرضه"، ومن ثم استخلاف ما كان يبدو في أعين أتباعه الأوائل من قيم الخير المتسامية، بوصفها كمية القيم الأخلاقية المتراكمة لعرب الجاهلية بعد صهرها في منظومة محكومة بفكرة الواحد. وقد كانت تلك الطريقة الوحيدة والممكنة لتأسيس القيم المتسامية. وما عداها تتحول كل القيم إلى أسلوب لتوكيد النفس الجزئية. وبالتالي ليست القيم المتوحدة بفكرة الواحد سوى الصيغة الأكثر تجردا وتساميا للقيم الأخلاقية التاريخية. كما أنه الأسلوب الذي يعطي لها بريق المعاصرة وقوة التأثير الضرورية للفعل الفردي والاجتماعي. مع ما يترتب عليه من إمكانية الفوز والهزيمة، وإظهار حدود وآفاق البطولة الفردية والتاريخية.

فقد كان زمن الأموية هو تيار الاضطراب والصراع والقوة والعنف وأولوية المصلحة الضيقة التي جعلت من السلطة شبحا رهيبا، ومن الثقافة روحا متألمة في الظاهر والباطن. بمعنى أنها جعلت من كل القيم الإسلامية المتسامية أدوات فاعلة للنفس الجزئية القائمة في اللسلطة والسلطان العائلي. ولم يكن بإمكان هذ الحالة أن تصنع غير الرذيلة السياسية. من هنا كان الانتفاض عليها يصنع بدوره قيم الرؤية السياسية في المواقف المعارضة. وقد صنعت هذه الحالة الانفعال والتفاعل الروحي السياسي الذي أنتج ما أسميته بالمثقف المقاتل والجهادي. وهو مثقف أما مسكون بالسلطة أو بالفكرة أو بكليهما. وعلى قدر تناسق هذين المكونين في الهموم الفردية والمتسامية تتراكم شخصيته الثقافية. ولم يكن هذا التراكم معزولا في مرحلة التحول من الخلافة إلى الملك عن وهج "العائلة" الآخذ في الخفوت، وصعود العائلة المالكة بوصفها رب الأرباب الجديد. وهو تناقض معذب للعقل والضمير لكنه قابل للامتصاص في رحيق الإمبراطورية الساحر والماهر في الاغراء والقتل. وضمن هذا السياق يمكن النظر إلى عبد الله بن الزبير باعتباره نجم العائلة الهاوي من سماء قريش، لكنه لم يحدث في اصطدامه بالأرض اثر عميقا أو حفرة واسعة أو أخدود طويلا في ذاكرة التاريخ العقلي ووجدان الأمة. والسبب يقوم في أن همومه الفردية كانت من حيث حوافزها وغاياتها جزئية. من هنا امتصاص تراث العائلة القابع في أعمق أعماقه لرحيق الإمبراطورية القاتل والمغري. وبالتالي لم يستطع التحول، كما هو الحال بالنسبة لأبيه، إلى "عائلة مقدسة". تراث "العائلة المقدسة" هو أولا وقبل كل شيء تاريخ التنصل عن إمبراطورية الجسد وسلطة إغواءه التام على العقل والضمير. بينما كانت أولوية وجوهرية السلطة في هموم عبد الله بن الزبير تطابق مع تراث العائلة الزبيرية. مما حكم بدوره طبيعة المفارقة التي ميزت تحديه المرير للأموية وموته البطولي وخلوه من وجد الانتصار ومأساة الهزيمة.

فقد مرت خلافته الشرعية لتسع سنوات في موازاة خلافة توريث أموية عائلية، لكنها لم تصنع تراثا سياسيا ولا روحيا قادرا على إنتاج حركة لاحقة تتمثل ما في صراعه وتحديه وموته البطولي بالشكل الذي ينتج مأثرة في العقل والوجدان. انه ضاع شأن كل معاناة فردية هائلة في صحراء الربع الخالي، مجهولة الهوية والصورة شأن سراب لا يراه إلا من يفقد الأمل بوجود حياة واقعية. إذ لم يجر تأسيس حياته وصراعه وموته في فكرة أو مبادئ سياسية أو مرجعيات قادرة على التناسخ في قيم ومواقف وسلوك فردي أو جماعي. رغم أن سلوكه كان من ألفه إلى يائه سياسيا صرف. والسبب يكمن في أن كل ما قام به من أجل استعادة الشرعية قد جرى من خلال أولوية هموم السلطة لا الحق المجرد، أي انه لم يصارع من اجل فكرة الشرعية بل من اجل شرعية مرتبطة بشخصه. لهذا كان صراعه مع الأموية صراعا سياسيا بحتا. غير أنه لم يسلك فيه سلوك الخليفة الراشدي ولا خلافة الملوك (الأموية). الأمر الذي حصر مفارقة حياته وموته وأثره في تناقض نادر الحدوث بسبب غرابته الفعلية، ألا وهو تناقض المثقف المهموم بالسلطة السياسية والإمارة فيها.

وهو تناقض متغلغل في شخصية الزبير "الصائل بالحق، القائل بالصدق، ذو السيف الصارم والرأي الحازم، مبارز الشجعان، وحافظ القرآن"[1]. وفي نفس الوقت "كان له مائة غلام. يكلم كل واحد منهم بلغته". بمعنى قدرته على الحديث مع مختلف الناس حسبما فيهم والبقاء ضمن هذا السياق. ووجدت هذه الصيغة انعكاسها في تصويره القائل، بأنه "إذا نظرت إليه في أمر آخرته قلت هذا رجل لم يرد الله طرفة عين، وإذا نظرت إليه في أمر آخرته قلت هذا رجل لم يرد الدنيا طرفة عين". كما يمكننا العثور على هذا الاختلاف في عبارتين تصف خصاله، الأولى تقول "كان عبد الله ابن الزبير قوام الليل، صوام النهار، وكان يسمى حمام المسجد"، والثانية تقول "ما رأيت عبد الله بن الزبير يعطي سلمه رجلا قط لرغبة ولا لرهبة سلطانا أو غيره". ولم يكن ذلك معزولا عن نشأته في عائلة تحتوي على كل شيء. فقد وصفه ابن عباس مرة قائلا "كان عبد الله ابن الزبير عفيفا في الإسلام، قارئا للقرآن، أبوه الزبير، وأمه أسماء، وجده أبو بكر، وعمته خديجة، وجدته صفية، وخالته عائشة". وهي مكونات يصعب على المرء التجانس فيها، بسبب دورها التاريخي والسياسي والروحي والحياتي بالنسبة لعبد الله بن الزبير نفسه. فقد كان من حيث النشأة والتربية مادة لتأثير حياة هؤلاء الشخصيات عليه. بل يكنني القول، بان

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج١، ص٣٢٩.

صيرورته الفردية وكينونته الذاتية هي النسيج الذي جرى حياكته من مداخلات هذه الشخصيات ومآثرهم وآثارهم في حياة الإسلام والدولة والصراع السياسي.

ففي طفولته كان ربيب عائشة. وفي صباه لامه أسماء، وفي فتوته وشبابه لأبيه الزبير. وما وراء ذلك بقايا التأثير الوجداني والخيال الروحي لأبي بكر. وجميعها شخصيات وثيقة الارتباط، من حيث مفاصل وجودها التاريخي، بالسلطة والصراع حولها. وليس مصادفة أن تكون الإمارة الباعث العميق والدفين في بلورة شخصيته الفردية والاجتماعية والأخلاقية. ووجد هذا الباعث تعبيره فيما يسمى بالتمنيات التي كانت تغازل أعماقه وأعماق أخيه مصعب. فباستثناء عروة بين الزبير الذي حبذ العلم على غيره من الأماني، كان حلم مصعب بن الزبير إمرة العراق والجمع بين عائشة بنت طلحة وسكينة بنت الحسين". بينما كان حلم عبد الله بن الزبير الخلافة. من هنا قوله: "أنا أتمنى الخلافة"! ويمكن العثور على هذا التمني حتى في آخر لحظات الصراع والإشراف على الموت. فعندما أجاب على سؤال أمه أسماء بنت أبي بكر عما يحدث في مجرى حربه مع الأمويين، فانه أضاف عبارة "إن في الموت لراحة!". عندها قالت له: "يا بني لعلك تتمناه لي! ما أحب أن أموت حتى آتي على احد طرفيك، إما أن تملك فتقرّ بذلك عيني، وإما أن تقتل فأحتسبك". إذ تكشف هذه العبارة الوجيزة والجزيلة الأبعاد الدفينة في التربية الشخصية التي زرعتها أمه فيه عن رغبتها العارمة في أن تراه منتصرا مالكا ملكا أو أميرا أو خليفة كما كان يتمناه في القول. لقد كانت أمنيتها أن تراه خليفة أو ميتا! وقد جمعها عبد الله بن الزبير في الاسم والواقع والتاريخ. وهي الخاتمة التي ختم بها تاريخه السياسي وقصم بها تاريخه الروحي. وما بينهما تراكمت شخصيته وفردانيته التي صنعت منه ما هو عليه. بمعنى أن شخصيته السياسية والفكرية قد تهذبت في مجرى الصراع الذي اشتركت به عائلته. وليس مصادفة فيما يبدو ان تجري في وقت لاحق محاولة البحث عن جذور هذا الاشتراك في شخصيته الأولى التي "تنبأ" له بها عمر بن الخطاب لما شاهده فيه من رباطة جأش وثبات قلب واعتداد بالنفس. حيث نعثر على صورة هذا "التنبؤ" في الرواية المحكية عن كيفيو مرور عمر بن الخطاب بعبد الله وهو يلعب مع رفاقه من الصبيان، فأسرعوا يلوذون بالفرار إلا عبد الله. فقد لزم مكانه. وعندما قال له عمر:

- ما لك لم تفرّ معهم؟
- لم أجرم فأخافك، ولم يكن الطريق ضيقا فأوسع لك.

لا تخلو هذه الصورة من الطرافة والصدق، تماما بالقدر الذي تعكس شخصيته الفعلية في الاستعداد على الثبات ومواجهة ما اصطلح عليه لاحقا، من أن عبد الله بن الزبير "لا يعطي سلمه رجلا قط لرغبة ولا لرهبة". وقد لازمته هذه الصفة حتى النهاية. فقد رفض مبايعة يزيد

على الخلافة. وقال كلمته الشهيرة في رده على رسالة يزيد المهينة إليه، التي كتب فيها "إني بعثت إليك بسلسلة من فضة وقيدين من ذهب، وجامعة من فضة، وحلفت بالله لتأتيني في ذلك":

ولا ألــــين لغــــير الحـــق أســـأله حتـــى يلـــين لضـــرس الماضـــغ الحجـــر

*****

وأحيانا يجري صياغتها بأسلوب آخر وهو انه قال هذا البيت من الشعر بعد أن جاءته رسالة يزيد المتوعدة، وطلب الناس من حوله الامتثال لها قائلين "ألا نصنع لك غلا من الفضة تلبس عليه الثوب وتبرّ قسمه. فالصلح أجمل بك؟". فأجاب: لا أبرّ والله قسمه. ثم أنشد البيت المذكور أعلاه. وبهذا الصدد قال قولته الشهيرة أيضا "والله لضربة بسيف في عز أحب إلي من ضربة بسوط في ذل". واختتم موقفه هذا أيضا في قتاله الشخصي قبل أن يقتل وهو في عمر يناهز السبعين عندما كان يردد شعرا وهو مضرج بالدماء:

ولســنا عــلى الأعقــاب تــدمى كلومنــا ولكـــن عـــلى أقدامـــنا تقطـــر الدمـــا

*****

فقد كانت شخصيته القوية وشكيمته العسكرية ومراوغته السياسية محكومة أيضا بطبيعة وتاريخ الصراع السياسي للدولة الناشئة وتراث العائلة فيها وفيه. فقد شهد وهو في الرابعة عشرة من عمره معركة اليرموك الشهيرة سنة ١٥ للهجرة. كما اشترك مع أبيه في فتح مصر. وساهم في حروب فتح شمال إفريقيا تحت قيادة عبد الله بن سعد ومعاوية بن حديج سنة ٤٥ للهجرة. وأبدى مهارة عسكرية فيها. كما اشترك في الجيوش الإسلامية التي فتحت إصطخر والقسطنطينية سنة ٤٩ للهجرة. ذلك يعني انه اشترك في صراع عسكري بما في ذلك تحت قيادة الأمويين في ظل معاوية. إذ لا نعثر على معارضة من جانبه لاغتصاب معاوية بن أبي سفيان للسلطة عام ٤١ للهجرة. كما لا تشير كتب التاريخ إلى أي خلاف بينهما. على العكس! أنها تحتوي على معطيات كثيرة تشير إلى أن معاوية أحسن إلى عبد الله بن الزبير، واستماله إليه وأكرمه. وظلت العلاقة بينهما جيدة حتى بدأ معاوية في أخذ البيعة بالخلافة لابنه يزيد. حينذاك انقلب عبد الله ابن الزبير عليه. وهو موقف سياسي وأخلاقي متجانس ومحكوم بفكرة الحق والشرعية وميوله الذاتية. وهي مكونات لا تعارض بينها. خصوصا، وإن مواقفه السياسية هذه قد ظهرت بعد استشهاد الحسين بن علي عام ٦١ للهجرة. بمعنى أنها تعكس إدراكه الذاتي لحدوده الفردية والسياسية والروحية والأخلاقية في صراع الأمة آنذاك ضد التحول الراديكالي الذي أحدثته الأموية في الموقف من الدولة والشرعية. كما أن صراعه ضد الأموية لم يعد جزء من مغامرات

الشباب الأولى وبقايا المزاج الغاضب والمتألم من حروب الجمل وبقايا العداء الدفين بين آل أبي بكر وآل علي، بقدر ما أصبح جزء من تناسب جديد لتاريخ عائلي وشخصي في الموقف من وحدة الموقف الأخلاقي والسياسي، أي الموقف من معارضة التوريث بوصفه خروجا على فكرة الحق الإسلامي من الدولة (الخلافة) والمجتمع (الأمة).

لكنه موقف لم يكن بإمكانه التحرر من ثقل التاريخ الشخصي والعائلي، الذي أخذت ملامحه تبرز في مجرى صراعه ضد السلطة الأموية بحيث أدى به في نهاية المطاف إلى الاندحار الشامل. فمن المعلوم أن عبد الله بن الزبير قد اشترك في معركة الجمل إلى جانب أبيه وخالته عائشة ضد الخليفة علي بن أبي طالب. وعنه تروى القصة التي تكشف عن مشاركته في خداع عائشة التي سمعت نباح كلاب منطقة الحوأب، الذي أثار في وساوسها "حديث" النبي محمد عن ضرورة ألا تمر به. وعندما أرادت الرجوع كذب عليها عبد الله بن الزبير الذي كان يرافقها إلى البصرة بان المكان الذي سمعت فيه نباح الكلاب ليس حوض الحوأب. بحيث أدى وصولها إلى البصرة اشتعال حرب الجمل. لهذا قيل عن فعلته، بأنها أول شهادة زور أقيمت في الإسلام[1]. كما دفع أباه في ظروف قاهرة إلى الاستمرار في حرب لم يكن على قناعة بها. فقد أراد الزبير الكف عن الحرب بعد أن خاطبه علي بن أبي طالب بعبارة "ارجع بالعار ولا تجمع بين العار والنار". بحيث خاطب الزبير عائشة بأثر ما جرى بعبارة بليغة قال فيها:"ما كنت في موطن منذ عقلت عقلي إلا وأنا أعرف أمري إلا هذا". بمعنى أنها المرة الأولى التي يشعر فيها بالقلق وعدم الثبات بسبب تشتت الرؤية لأنه لا يعرف حقيقة ما يقوم به. وهو مؤشر على الخلل الداخلي في سلوكه واستثارة النقد المشكك بما يفعل، وإحساس الأخلاق المكبوتة بحب السلطة. وعندما سألته عائشة عما ينوي القيام به، أجاب: "أذهب وادعهم". فقد أثارت هذه الإجابة حفيظة ابنه عبد الله بحيث خاطبه بعبارة هي عين الاستفزاز قائلا:"جمعت هذين الفريقين حتى إذا حد بعضهم لبعض أردت أن تتركهم وتذهب؟ أحسست برايات ابن أبي طالب فرأيت الموت الأحمر منها ومن تحتها، تحملها فئة أنجاد سيوفهم حداد؟". وعندما أجابه بعبارة:"ويحك قد

---

[1] بينما يقول البعض، بان أول شهادة زور أقيمت في الإسلام، هي الشهادة على عدم توريث الأنبياء عند مطالبة فاطمة نحلتها من فدك وغيرها من أبي بكر. فإنه جمع أصحابه وشهدوا على قوله "نحن معاشر الأنبياء لا نورث". أما التحليل الدقيق للوقائع التاريخية المتعلقة بموقف أبي بكر سواء من الناحية الفكرية أو السياسية أو الأخلاقية، فإنها تخلو تماما مما يمكن دعوته بشهادة زور. على العكس أنها تستجيب لمعنى النبوة الإسلامية وحقائقها الكبرى. فحقيقة النبوة تفترض التخلي من فكرة الوراثة والتوريث. لأن حقيقة النبوة تقوم في انتمائها للمطلق الإلهي فقط. وبقاءها في التاريخ لا يجري عبر الأفراد والأجساد، بل في أرواح الأمة والحق والحقيقة والقيم المتسامية.

حلفت أن لا أقاتله!"، فان عبد الله عثر على طريقة للتكفير "عن يمينه" بأن يعتق غلاما من غلمانه! وفي رواية أخرى انه قال لأبيه "والله لقد فضحتنا فضيحة لا نغسل منها رؤوسنا أبدا!".

لقد كان المكر والقسوة وانعدام القيم الأخلاقية عناصر متفاعلة في شخصية عبد الله بن الزبير السياسية. كما كانت مكونات في تاريخه السياسي، التي نعثر على صداه وأثره حتى آخر لحظات حياته الدرامية. وقد يكون ذلك هو السبب الذي يفسر طبيعة مواقف الأموية منه. بمعنى محاولة استمالته بالدهاء السياسي المميز لمعاوية وبالعنف والإذلال المميز ليزيد تجاهه. إذ تنقل لنا بعض المعطيات التاريخية كيف أن يزيد كان يخشى ابن الزبير أكثر من الجميع، حتى من الحسين. ويمكن تفسير سبب ذلك بإدراكه "الطبيعة السياسية" لعبد الله بن الزبير وحبه للإمارة والخلافة، الذي ميز مساعيه ومواقفه منذ وقت مبكر جدا. وبما انه كان يتصف بصفات كبيرة ومؤثرة مثل تربيته ببيت النبوة، واشتهاره بالتقوى والصلاح والزهد والورع، والفصاحة والبيان والعلم والفضل، وتحوله مع مرور الزمن إلى صحابي جليل، من هنا خطورة شخصيته السياسية وقدرتها على المنافسة، وبالأخص بعد مقتل الحسين بن علي.

فقد جعله استشهاد الحسين بطلا محتملا في مواجهة الحكم الأموي. وهي مواجهة مزجت منذ موت معاوية عام ٦٠ للهجرة بين السياسة والأخلاق. بمعنى الربط بينهما بالطريقة التي أعطت له إمكانية مواجهة السلطة والادعاء بحق تمثيل الأمة وفكرة الشرعية. وبرز موقفه الواضح والصريح بهذا الصدد بعد صعود يزيد بن معاوية للسلطة. فقد رفض الاعتراف بتوريثه ومبايعته. بمعنى انه حاول الخروج بنفس مواصفات المعارضة التي جسدها الحسين بن علي ولكن بطريقة تتصف بقدر اكبر من المراوغة السياسية، وبأسلوب يتجنب الوقوع في مصيدة الأموية. من هنا احتواء مواقفه على دعوى الثأر للحسين، ومبدأ الرجوع إلى الشورى، وفكرة إعلاء شأن الأمة في أمور دينها ودنياها. وتتصف هذه المواقف بقدر كبير من العقلانية السياسية والواقعية عندما يجري النظر إليها بمعايير الصراع الدامي مع الأموية بوصفها الصيغة الأشد دموية للإمارة والسلطان. وليس مصادفة أن يحصل بعد أن دعا لنفسه بالخلافة على مبايعة أهل الحجاز ومصر. وقد توجست الأموية في هذه الحالة خطورته التاريخية والسياسية عليها. فوجهت له جيشا بقيادة مسلم بن عقبة الذي استطاع دخول المدينة عنوة فيما يسمى بوقعة الحرة واستباحتها وقتل كثيرا من أشرافها. مع ما رافقها من انتزع البيعة ليزيد بالقوة والقهر. ثم توجه إلى مكة لحرب عبد الله ابن الزبير. غير أن الصدفة أنقذت عبد الله بن الزبير للمرة الأولى. كما أنقذته للمرة الثانية بعد توجه الحصين بن نمير في جيش كبير لاستكمال المهمة. لكنه توقف بعد وصول خبر وفاة يزيد بن معاوية. ومن ثم رجوع الجيش إلى الشام. وهي صدفة تحولت إلى قدر

دغدغ خلجات ضميره السياسي بالشكل الذي وضعه للمرة الأخيرة أمام ما فيه من إغراء وإغواء للإمارة اقفلا عليه إمكانية رؤية الأولويات في الصراع واستحكام مبدأ القوة والمصلحة الضيقة. وهي الصفات الكامنة في تراث العائلة التي كان من الصعب تحولها إلى قيمة روحية.

فقد كان عام ٦٤ للهجرة عام الصعود السياسي لعبد الله بن الزبير. وذلك لأن الصدفة التاريخية التي أوقفت جيوش الأموية عند مكة في المرة الأولى، واستوقفتها ثانية بموت يزيد، كانت تبدو في أعين الخاصة والعامة "إشارة إلهية" يمكن توظيفها بالشكل الذي يجعل منها فعلا سياسيا هائلا. وهو ما استغله عبد الله بن الزبير. لاسيما وأن موت يزيد بن معاوية عام ٦٤ قد رافقه فراغ سياسي هائل وانقطاع حلقة "الشرعية" بعد امتناع معاوية بن يزيد تولي الخلافة. من هنا حصوله على الاعتراف الشرعي والتأييد السياسي حالما أعلن نفسه خليفة للمسلمين. وبويع بالخلافة في السابع من رجب عام ٦٤ للهجرة. ودخلت في طاعته ومبايعته الكوفة والبصرة ومصر، وخراسان، والشام معقل الأمويين، ولم يبق سوى الأردن على ولائه لبني أمية.

لقد تحولت خلافته الشرعية إلى الصيغة الأكثر تحديا في مواقفه السياسية، وثقافته الذاتية. بمعنى أنها كشفت عن أبعاد ونسبة الاثنتين فيه، أي صراع السياسي والمثقف فيه، وظهور حقيقة هذه الأبعاد ونسبها. فالأفكار العامة عن الثأر للحسين والدفاع عن الحق وفكرة الشورى والشرعية والأمة لم تكن في الواقع أكثر من شعارات سياسية صرف، كما هو جلي في استقطابه لحركة التوابين بقيادة سليمان بن صرد وحركة المختار الثقفي. فقد شكل هذا التيار الشيعي الناشئ القوة الوجدانية والمخلصة في مواجهة الأموية. واستطاع أن يقاوم الأموية ليس من خلال الاختباء في مكة والمدينة، بل بالهجوم على معاقل الأموية في الشام. وتسبب هذا التهور البطولي في مصرع قائد حركة التوابين سليمان بن صرد عام ٦٥ في عين الوردة على الحدود مع الشام[1]، واستمراره العنيد والمكافح في حركة المختار وزعامته للثأر الروحي والأخلاقي والسياسي من الأموية. وليس مصادفة أن يؤيد المختار النزوع السياسي العام لعبد الله بن الزبير، بينما كان الأخير خطط لإهلاك الحركة الموازية لصعوده السياسي، وبالأخص بعد انتصارها الكبير على جيش عبد الملك بن مروان الأموي في معركة الخازر عام ٦٧ للهجرة. وتوجت هذه السياسة بالممارسة الشنيعة تجاه حركة المختار بعد تولي أخوه مصعب ابن الزبير ولاية البصرة (العراق).

[1] المسعودي: مروج الذهب،ج٣، ص،٨٩، ابن قتيبة: الإمامة والسياسة،ج٢، ص٢٣ .

لقد كانت مهمة مصعب بن الزبير تقوم في القضاء على حركة المختار وإخضاع العراق لسلطة أخيه عبد الله. بمعنى القضاء على أية منافسة سياسية. وفي هذا التنافس والمواجهة يمكننا العثور على رؤيتين مختلفتين وثقافتين متباينتين في الموقف من الدولة والسلطة والأمة والسياسة. كما أدركت السلطة الأموية طبيعة هذا الاختلاف والتباين، بحيث نراها تترك ساحة العراق والصراع عليه على أمل إنهاك الطرفين. وهو ما حصل. فبعد تعرض الجيوش الأموية إلى هزيمة أمام قوى المختار في معركة الخازر، أصبح المختار العدو الرئيس لعبد الله بن الزبير. ووجدت عذع الرؤية انعكاسها في طبيعة التفكير والممارسة السياسية التي مثلها وتمثلها أخوه مصعب، الذي ابتدأ لقاءه بالبصرة والعراق بإعلان الحرب على المختار وأتباعه. وتنقل لنا كتب التاريخ خطبته الأولى التي قال فيها: "لقد بلغني أنّكم تلقبون أمراءكم قبل أن تلقبوني. فقد لقبت نفسي بالجزار!!". وتحول معسكره إلى بؤرة استقطاب البقايا الأموية. واستغل مصعب بن الزبير وجود القوات الأساسية لحركة المختار بقيادة مالك بن الاشتر في الموصل بحيث أدى حصاره لقوات المختار بعد أربعة أشهر إلى مقتله عام ٦٧ للهجرة. واستتبع ذلك بعملية إبادة للبقية الباقية بعد أن أعطى لهم الأمان. وقام بمذبحة لم تشهد لها الكوفة قبل ذلك. بحيث وصل عدد من غدر بهم حوالي سبعة آلاف شخص!!

لقد التقت الأموية والزبيرية في سلوكهما السياسي، كما التقيا في إرسال رأس سليمان ابن صرد إلى مروان بن الحكم في الشام، ورأس المختار إلى عبد الله بن الزبير في مكة! وسوف يلاقي مصعب وعبد الله هذا المصير. بمعنى إرسال رأسيهما إلى الشام!! وفي هذه الخاتمة تنعكس حقيقة ما أسميته بالأبعاد والنسبة الخفية بين السياسي والمثقف في شخصية عبد الله بن الزبير. قد برزت إلى السطح طبيعة ونوعية الأعماق الدفينة المحكومة بالانتماء العائلي وحب الإمارة (السلطة)، التي بلورت شخصيته السياسية والفكرية. من هنا سيادتها وتغليبها على ابسط الأوليات الأخلاقية والسياسية. وبغض النظر عما إذا كان سلوكه حتى أواخر حياته محكوما بالعداء للتيار العلوي أم لا، فإن أسلوب إدارته للصراع ضد التيارات العلوية المتمثلة آنذاك بحركة التوابين والمختار هي مؤشرات فعلية على واقعية العداء واستحكامه في النفس. فقد سيطرت هذه الجوانب على رؤيته السياسية بحيث طمرت فيه شخصية المثقف الحر، وبالتالي أنهكت فيه شخصية السياسي القادر على الفعل بمعايير الدولة والأمة، كما هو جلي في قبوله "لقب الجزار" لأخيه، والسماح له بمحاربة وقتل المختار غيلة، وإعدام الآلاف من أتباعه غدرا بعد إعطاء الأمان لهم، واستقباله رأس المختار في مكة!! وقد كانت تلك المقدمات التي هشمت أسس السيطرة الزبيرية في العراق. إذ لم تعد الحركة الزبيرية أكثر من أموية مكية أو موازية لها من حيث

الباعث والغاية. وفي هذا يكمن السبب الذي جعل أغلب أهل الكوفة يخلعون بيعتهم لعبد الله بن الزبير ويعلنون تأييدهم لخلافة عبد الملك بن مروان!

لقد أدى هذا التحول إلى هزيمة مصعب بن الزبير عام ٧١ للهجرة في معركة مسكن (دير الجاثليق). ولم تعد اتهامات عبد الله بن الزبير لأهل العراق أكثر من سجع المرارة الشخصية. وبالتالي لم تكن عبارة "يا أهل العراق يا أهل النفاق"، وان "أهل العراق باعوا مصعب بأقل الثمن" سوى الصيغة المقلوبة لمجرى الوقائع ومغزى الحقائق والقيم. فقد كان سلوك معصب الدموي وشخصية الجزار المتبجحة فيه الوجه الآخر لعبيد الله الأمويين أمثال أبن زياد الماضي والحجاج المقبل. وكلاهما من طينة واحدة! فهي شخصيات لا همّ فيها ولها غير الإمارة والسلطان، بوصفه الباعث الذي كان يحكم أيضا مصعب وهو في مقتبل الشباب عندما كان حلمه "إمرة العراق والجمع بين عائشة بنت طلحة وسكينة بنت الحسين". وقد صنعت هذه الهموم ما يمكن دعوته بالاستعداد للخيانة والعمل بها فيها. كما أنه سبب مجافاتها للحقيقة والقيم الأخلاقية. ومنهما تراكمت مقدمات الانحطاط الداخلي والسقوط تحت ضربات الخصم. وذلك لان سلوكه السياسي في قمع المعارضة الفعلية والأخلاقية للأموية في العراق، قد جعل منه رجل الإمارة والسلطان فقط. إذ افرغ شخصيته من بريق الخلافة والشرعية، وجعل منها مجرد أداة في إحدى المعارك الدموية الشخصية من أجل السلطة.

فقد انحصرت دولته في الحجاز. وضمنها سلك سلوك رئيس عصابة أكثر مما هو رجل دولة. وبرزت هذه الجوانب في أتفه المواقف مثل تحول الحيطة إلى بخل. وعوضا عن أن يواجه حصار مكة المفروض من جانب الحجاج بانفتاح على من هو حوله من اجل درء المجاعة المتفشية بسبب هذا الحصار، نراه يبخل ويقتر في توزيع المئونة التي كانت تمتلئ بها بيوته على أصحابه المحاربين! مما أدى إلى تخلّي أنصاره عنه واحداً بعد واحد بما في ذلك أولاده وانضمامهم إلى الحجاج!! وهي صورة نموذجية تعكس طبيعة ما أسميته بالصيغة المقلوبة لمجرى الوقائع والهمم ومغزى الحقائق والقيم. وهذه بدورها ليست إلا الخاتمة المعبرة عن طبيعة الأبعاد والنسبة الخربة بين رجل الإمارة والمثقف فيه. أما النتيجة فهي فقدان شرعية الامتداد الطبيعي لدويلته المحصورة والمحاصرة في الحجاز. ومن ثم فقدانها وافتقادها للهمّة السياسية والقيمة الروحية القائمة في فكرة "الخلافة" بوصفها إمبراطورية. مما جعل من إمارته ومجرياتها مجرد حركة تمرد ينبغي إخمادها. وذلك لان سقوط العراق بيد الأموية من جديد كان يحتوي في أعماقه على نتائج السقوط الحتمي لحركة عبد الله بن الزبير ما لم تعترض ذلك مصادفة ثالثة. غير أن مجريات الوقائع لا يمكنها أن تكون حلقة متواصلة من المصادفات، وإلا لأفرغها ذلك من فاعلية الهمم.

كما أن ذلك يتعارض مع حقائق الوجود ومغزى القيم الفاعلة في إرادة الأفراد والجماعات والأمم. وما أنقذ عبد الله بن الزبير من موت مفاجئ لخصومه فيما مضى لم يعد ينقذه غير موته في مواجهة أعدائه، باعتبارها الخاتمة الوحيدة التي أعادت له همته المفرّغة وقيمته المنتهكة.

لقد وقف عبد الله بن الزبير وحيدا فريدا معزولا بعد أن كان لسنوات خلت سيد الموقف و"خليفة المسلمين" الشرعي. ولم تعد هناك قوة وملجأ وملاذ يمكنه الرجوع إليهم غير أمه "ذات النطاقين"[1]. فإذا كانت الأموية من وراء اطلاق هذا الاسم، كما هو شأنها في كل مواقفها من المعارضة، تسخيفه والاستهزاء به، فإننا نرى بالمقابل اعتزاز عبد الله بن الزبير به أيما اعتزاز، بحيث كان يرد عليهم: "أنها ورب الكعبة!". وبالتالي لم يكن الرجوع إليها سوى الصورة الرمزية التي تعيد الصغار إلى جحور أمهاتهم. لكنها تكشف في الوقت نفسه عن قيمة العلاقة الأبدية بين الحنين والاستبسال حالما يواجهان بصدق العزيمة وقوة الشكيمة المتحررة من آفة الجاه وغلواء الإمارة. عندها يستكمل الاستبسال اندفاعه بالحنين، كما يستبطن الحنين اندفاع الاستبسال. حينذاك يصبح الموت صرخة لها قيمتها مثلما يصرخ الولهان في الحب، والفرحان في الوليمة! ومن الممكن العثور على شرح هذه الأبعاد المأساوية في الحوار المقتضب والعميق بينهما عندما راح يسألها ما العمل وقد تخلى الناس عنه. فأجابته: "إن كنت على حق فامضِ لشأنك! لا تمكّن غلمان بني أميّة. وإن كنت إنما أردت الدنيا فبئس العبد أنت! أهلكت نفسك ومن معك. القتل أحسن!". وعندما استصعب واستكبر حالته المهزومة وجسده المترنح بين يدي أعدائه يمثلون به كما في قوله "يا أماه! إني أخاف إن قتلوني أن يمثلوا بي"، فإن إجابتها كانت ترتقي إلى مصاف الحكمة الأبدية لقيمة البطولة القائمة بذاتها كما في عبارتها القائلة له: "إنّ الشاة لا يضرّها سلخها بعد ذبحها". وقد نّفذ حكمتها كما لو انه قابل على عهد ووصية. وقد أحيت هذه الخاتمة في لحظة خاطفة قيمة المثقف فيه، بمعنى إدراك معنى الحياة في مأساة الموت البطولي، بوصفه فعلا روحيا لن يموت. وهي مفارقة من نوع خاص نعثر عليها بما في ذلك في صراع الروح والجسد في شخصية عبد الله بن الزبير بوصفها مواجهة بين طالب الإمارة السياسي والمثقف الحر. فقد اخذ يتعاط الصبر والمسك بكمية كبيرة قبل قتله لئلا ينتن. وحالما صلبه الحجاج فاحت من جثته رائحة المسك، لهذا أمر الحجاج بصلب كلب أو سنور ميت معه حتى تغطّي الرائحة النتنة على رائحة المسك. فقد كانت تلك خاتمة مرحلة تراكمت فيها وحدة العطور الحسنة والروائح النتنة!! لكنها وحدة محكومة بالصراع بين مسك الروح وفطيسة السلطة في أجواء الخلافة!!

---

[1] اطلق لقب "ذات النطاقين" على اسماء بنت لبي بكر، عندما شقت نطاقها إلى نصفين ووضعت في واحد سفرة النبي محمد وفي الثاني قربته (أكله وماءه)

إن تحول شخصية المختار إلى أسطورة هو الوجه الآخر لدراما التاريخ السياسي الذي ساهم في صنعه. كما أنها الصيغة التي تعكس حدة الخلاف بين زمن السلطة وتاريخ الروح. وهو خلاف كانت تتآكل فيه قواعد المنطق دون أن يقضي على وهج الخلاف بين محاولات تقديمه باعتباره نموذجا للفضيلة، وأخرى حاولت من خلال امتثالها لزمن السلطة وعقائديتها الفجة رميه في خانة الزيغ والضلال، لا لشيء إلا لغلوه الأخلاقي في الانتقام لمقتل الحسين بن علي. وفيما بين هذين الاتجاهين المتناحرين جرى شحذ قوة الخيال والرواية بالشكل الذي أبقت عليه خارج الإطار التاريخي والواقعي لمعاناته السياسية وقوته الروحية وهزيمته العسكرية.

فالبطولة الجارفة والصعود السريع لشخصية بلا أساس "عائلي" شهير أو "سيرة مقدسة" عادة ما يجبران القوى المتصارعة في البحث عن "مؤشرات" أو اختلاقها لكي تصبح للأحداث ومآثرها قيمة ما فوق تاريخية أو إنزالها إلى الحضيض. ونعثر على هذه الحالة في محاولة رفعه إلى مصاف الأسطورة المقدسة في التاريخ الشيعي. ولم تكن هذه المحاولة من حيث مقوماتها معزولة عن اشتراكهما في المعنى والمعاناة، والذي عادة ما يدعمه التاريخ بحيثيات ورمزية قابلة للحشو في براهين وأدلة لا تبتعد كثيرا عن الحقيقة أو لا تتعارض مع تأويلها.

فقد ولد المختار بن أبي عبيدة بن مسعود الثقفي في السنة الأولى للهجرة. واحتوت هذه الولادة في باطنها بمعايير الزمن على إمكانية التحول إلى تاريخ روحي. بمعنى إمكانية البحث في ولادته عن "غيرة إلهية" أو "هدية الإسلام المجاهد" أو ما شئنا من الاحتمالات التي يرميها لنا الخيال وقدرته على تأويل كل ما يستجيب لاسمه وفعله اللاحق.

وحالما يصبح التأويل أسلوبا للبحث في التاريخ والمستقبل، عندها تصبح الأحداث الواقعية حلقة في سلسلة الصيرورة الروحية والكينونة المتسامية للأفعال اللاحقة، بوصفها الصفة التي لا ينفك أسلوب التفكير الديني واللاهوتي عن الغزل بخيوطها. لكنه أسلوب معقول أيضا حالما ننظر إليه من زاوية تراكمه في جدل النفس المعذبة من رؤية الجريمة المحتفلة بانتصاراتها أمام أعين الجميع!! من هنا محاولة البحث في كل دقائق وحيثيات تاريخ المختار. وهو تاريخ واقعي في أحداثه، لكنها منسوجة بخيوط الوجدان اللامع من حرير الزمن الملفوف في شرنقة الكوفة المتحللة في غليان دمائها وغلوائها للحق. ونعثر على هذه الصيغة في رسم معالم نشوئه وحياته الأولية، عندما يجري تصوير طفولته على أنها لعبة في أيدي القدر البطولي للإسلام الأول. بمعنى الإشارة إلى موت أبيه شهيدا على شاطئ الفرات في مجرى معارك الفتح الإسلامي

مع الفرس، بعد أن دهسه فيل بأقدامه. وفي مجرى هذه المعارك استخلفه سبعة من أبناء ثقيف قتلوا على التوالي، كان أولهم أبنه جبر.

ولم يكن للمختار حظا في تلك المعارك لأنه كان في الثالثة عشر من العمر. غير أن المخيال الشعبي أثرى هذه الفترة بالرؤية التي تنسب إلى أم جبر، زوجة أبي عبيدة المختار كيف أنها رأت في منامها أن رجلا نزل من السماء ومعه إناء فيه شراب من الجنة فشرب منه أبو عبيدة وابنه جبر وجماعة من أهله. وبقي المختار خلف هذا الصمت السماوي كما لو أنه السرّ القابع في هيكل الانتفاضة القادمة. وفيها نعثر على صيغة تروي عما لا يمكن الرواية عنه بإسهاب. وهو أمر طبيعي أيضا. فالمختار سليل القبائل العربية. ولا علاقة لها بالوحي وتاريخه، وقريش ومشاغبها، وآل هاشم وفضائلهم. ومن ثم نشأ طبيعيا كالحياة. من هنا ظهوره إلى جانب الحجاج بن يوسف الثقفي. بحيث جعلت هذه المفارقة التدوين التاريخي يقول، بأن المغيرة بن شعبة الثقفي والمختار الثقفي المعاصرين أحدهما للآخر (إضافة إلى الحجاج الثقفي!) ابرز من أنجبتهم ثقيف. واشتركا كلاهما في الذكاء الفطري والدهاء السياسي. وإذا كان المغيرة داهية السلم والحرب والإدارة مع ما فيه من قدرة واستعداد على الخداع والكذب والمكر والنفاق كما وصفه أكثر المؤرخين، فإن الأمر يختلف بصورة جذرية بالنسبة للمختار.

إن تحليل شخصيته التاريخية والروحية، أي الواقعية والنموذجية يكشف، بما في ذلك من خلال الرؤية المتعارضة والمتضادة عنه بين القوى المتحاربة، عن أن المختار هو احد التجليات النموذجية للروح الشعبي المجاهد ضد الظلم والطغيان. وهو السبب القائم وراء كراهية السلطات له وحب الجمهور، وتشويه الدعاية الرسمية (السنية) وتعظيم الوجدان الشيعي المعذب بويلات الاستبداد والانتهاك الفض لمبادئ الإسلام الحقيقية. من هنا تضاد الرؤية بين تصورات وأحكام جمهور لا يريد لأبطاله أن تموت، وسلطات لا تريد لمعارضيها أن تحيى في ذاكرة الأجيال.

غير أن التاريخ يبرهن دوما، مع ما في هذه العبارة من مفارقة، على أن الأبطال الحقيقيين يزدادون تألقا مع مرور الزمن، ولا تؤدي كل محاولة لدفنهم في أعمق أعماق الأرض إلا على حفر ذاكرتهم بقوة اكبر في أعمق أعماق العقل والوجدان. بل حتى قبورهم المجهولة، تحول إلى مزار وأماكن "مقدسة"، لأن حقيقة المكان على قدر صاحبه، ومكانته التاريخية على قدر ما فيه من تاريخ للحق والحقيقة. والقبور للأموات، والمزار للأحياء، لأنهما كيانات مختلفة بالنسبة للوعي والذاكرة. من هنا كان بالإمكان كتابة كل الصورة المحتملة لتشويه صورة المختار، إلا أن تاريخها

يزداد مع مرور الزمن وضوحا وجلاء. وهو أمر طبيعي أيضا، لأنه كان يمثل في نزوعه الجوهري حقيقة الطبيعة، أي دعم فكرة الحياة وانبساط أغصانها الناشئة على متانة جذعها المغروس في تربته ومناخه. ويمكن رؤية النموذج التاريخي والواقعي لهذه الصورة الأدبية على حياة المختار. بمعنى الولادة في الجزيرة والموت في العراق. كما لو انه يستعيد تاريخ الإمام علي وابنه الحسين، بوصفها الحلقات التي أراد المختار دمجها فيما سعى إليه. إذ جسّد في ذاته وشخصيته أنموذج الفعل التاريخي لما ادعوه بالخرج على تقاليد العائلة المقدسة.

فمن المعلوم، أن المختار ابن أبي عبيدة بن مسعود الثقفي قد ولد في مدينة الطائف في السنة الأولى للهجرة. ومن الممكن رفع هذه المصادفة إلى مصاف التوافق "الإلهي"، كما يمكن رفعها إلى مصاف "الإشارة" الخفية لسر القدر! وهو تأويل عادة ما كان يداعب الأشخاص ووعيهم الفردي آنذاك، وذلك بسبب ارتباطه بمنظومة القيم التي تجعل من "الإرادة الإلهية" و"العلم الإلهي" مكونات فاعلة في مصائر الأفراد. مع انه التأويل الذي لا تخلو منه المعاصرة أيضا، خصوصا عندما يمكن توظيفه بمعايير الإيديولوجية السياسية المفتعلة.

ولكن حالما نضع هذه الاحتمالات ضمن مسار التاريخ الفعلي، فإن القضية تبدو بسيطة للغاية بسبب ولادة الناس في الزمن. غير أنه جلاء لا يزيل "سر" الولادة فيه. وحقيقة الأفعال اللاحقة وخاتمة المرء عادة ما تعطي لهذه الأمور الجلية صفة الأسرار الخفية، ولتلك الأسرار الخفية صفة الأمور الجلية. لاسيما وإننا نعثر فيها دوما على مفارقات التاريخ والوعي، التي تجبرنا على إعادة النظر المتأمل مع كل انعطافة حادة فيهما. لكنها تبقى أولا وقبل كل شيء من مفارقات الشخصية التاريخية الكبرى، التي عادة ما تجعله موضوعا جوهريا للبحث تلتف حول أفلاكه مختلف الشخصيات التي حكمت وجود الأجساد. بعبارة أخرى، إن كل الأفراد من خلفاء وولاة وقادة جيوش وساسة ممن كانت أجساد البشر رهن إشاراتهم، والتي جعلت المختار يذهب في نهاية المطاف ضحيتها، تبقى مكونات جزئية وطارئة وعابرة صغيرة مرمية على أطراف مسار الشخصي، أو مجرد أعواد ثقاب فيما أشعله من حريق هائل في ودان الأمة وضميرها الأخلاقي والسياسي، أو في أحسن الأحوال مجرد أقلام وحبر وورق لخط مشروعه الروحي.

ذلك يعني، إن كل من عارض المختار وساهم في مقتله، كان مجرد أجساد ميتة أو أشباح عابرة. وبقي المختار رغم كل عثرات الزمن عنصرا جوهريا في تاريخ الثقافة الإسلامية بوصفه روحا مجاهدة والتزاما فرديا. لكنه روح تاريخي متراكم في مجرى صراع العصر وقواه المتحاربة وصيرورة الدولة الإمبراطورية وتناقضاتها الحادة. إذ لا تعني ولادته في السنة الأولى للهجرة،

سوى عيشه واحتمال تكونه في ظل ظروف جديدة وقيم نوعية تلازمها لا علاقة لها بجاهلية الماضي وقواعد عيشها المحكومة بالزمن البارد والدهر الأبدي. فقد صنع الانتقال من الدهر الجاهلي إلى التاريخ الإسلامي، ومن قيم القبيلة إلى ثقافة الإسلام مقدمات عالم جديد متنوع الاحتمالات. من هنا قيمة تلك الأحداث الصغيرة في صيرورته الشخصية مثل ولادته في السنة الأولى للهجرة وجلوسه في حضن الإمام علي وهو صغير عندما حضر مع أبيه، ومساهمة والده في الفتوحات الإسلامية وقيادته لبعض منها، واستشهاده في موقعة الجسر وكذلك استشهاد اخو جبر. وهي ومضات خاطفة بمعايير التاريخ عميقة بمعايير الشخصية. وذلك لأنها كانت تحتوي في أعماقها على احتمالات تصب في صيرورته الروحية، وبالتالي بناء عالم الأرواح فيه. وليس مصادفة فيما يبدو أن ينحاز المختار في مواقفه الخاصة والمتميزة والجريئة في مجرى صراع الأشباح والأرواح إلى جانب الروح، باعتباره اختيارا شخصيا عادة ما يتسم بقدر من المعاناة الهائلة. وذلك لأن الروح تضحية دائمة على قدر ما في الشخصية من تراكم لمكوناته. بحيث يمكننا العثور على كثير منها في تلك المؤلفات التي تتبعت أخباره. ففيها نعرف كيف انه واجه للمرة الأولى وهو ابن ثلاث عشرة سنة قتلا شرسا مع أبيه في وقعة قُسّ الناطف. وكيف كان يسعى للقتال فيمنعه عمه سعد بن مسعود. وقد تراكمت هذه الصفة في مجرى صيرورته الشخصية بحيث جعلت منه رجلا شجاعا مقداما، سخيا كريما، فارسا محنكا، حكيما في الرؤية، واقعيا في العمل، نبيلا في الهمة، صادقا في الوسيلة والغاية. وسوف تبرز هذه الصفات بوضوح في تاريخه السياسي وجهاده الفكري.

مما لاشك فيه، أن الشخصيات الكبرى والمؤثرة في التاريخ السياسي والروحي لا يمكنها أن تظهر عبثا. بمعنى أن وراءها على الدوام أسباب هي عين مكوناتها. وفي الحالة المعنية ليست حياة المختار المجهولة قبل صعود نجمه إلى مستوى العامل والمقاتل ورجل الفكر والناطق باسم أهل البيت العلوي، سوى الوجه الآخر للأبعاد الدفينة والمجهولة في حياته السابقة. فالشخصيات الكبرى لا تظهر اعتباطا. إذ ليس بإمكانها أن تكون كبيرة بمعايير التاريخ والواقع دون أن تحتوي على القدر الضروري من الكبر في أعماقها، الذي يؤهلها لتزعم الحركات أو التعبير عن هموم الجمهور أو المجتمع أو الأمة. ومن ثم تسهم في وضع لبنتها الخاصة في صرح التاريخ الواقعي أو المثالي. أما المقياس الحقيقي لكل هذه العملية المثيرة فيقوم في قدرة الشخصية على إعادة إنتاج الوعي الاجتماعي والروحي وتفعيل مكونات وعي الذات أو إعادة رسمها في الأقوال والأفعال. وقد رافقت هذه الصفات وما تزال ترافق حياة المختار في الوعي الاجتماعي والسياسي والروحي العراقي الحالي. وليس بإمكان هذه الصفات الفعل دون أن يكون المختار

بمستوى الأفكار والقيم التي سعى لتجسيدها في كفاحه وصراعه وحياته وموته، أي في كل ما جعل منه مأثرة تاريخية وروحية ما زالت تهذب العقل وتلهب الضمير.

ذلك يعني أن حياته ما قبل "ظهوره السياسي" على حلبة الأحداث التاريخية الجسيمة، لم يكن مفاجئة بذاتها، بقدر ما أنها كانت نتاج الخميرة المتراكمة في عقود الاستبداد الأموي الذي جسده معاوية بن أبي سفيان بطريقة نموذجية. فقد اقفل عهد معاوية في الحكم الباب أمام النخبة السياسية الناشئة في ظل العقود الأربعة الأولى، بوصفها زمن "النبوة الإمبراطورية" للخلافة. فقد تراكمت في هذا الزمن كمية هائلة من شحنة الفكر والأخلاق والرؤية السياسية. ومن ثم لم يفعل الضغط والإكراه الأموي إلا على تحويل مسارها صوب الباطن. وهو السر الكامن وراء ظهور الحركات الباطنية في العراق. فقد تحول العراق إلى ميدان تجريب كل الوسائل القبيحة للظلم والقهر الأموي. وفي هذا يكمن أحد الأسباب التي أدت إلى تحييد أو ابتعاد أو عزل جيل الأربعينيات، أي كل أولئك الذين تراكمت شخصيتهم وفردانيتهم ضمن مسار الإسلام الأول وخلافة الراشدين حتى استيلاء معاوية على الحكم، عن السياسة والنشاط السياسي وإشكاليات الدولة وإدارة شئونها. وهو السبب الكامن وراء ظهور تلك الكوكبة اللامعة من المثقفين الذي مزجوا في شخصياتهم وحدة الفكرة والجهاد من اجلها، كما نرى أنموذجها في "الظاهرة الحسينية". ففيها وبأثرها ظهرت رؤوس جديدة أشركت القوى الاجتماعية في صراع سياسي وفكري هائل، لعل أكثر بروزا وفاعلية آنذاك كان كل من المختار الثقفي وعبد الله بن الزبير. وفي هذا يكمن سرّ اشتراكهما في الصراع ضد الحكم الأموي واختلافهما وتنازعهما وتناحرهما في الغاية.

فقد أدت محاولات معاوية إدخال فكرة التوريث وجعلها أسلوبا لنقل السلطة إلى استثارة الصراع الاجتماعي والفكري في الثقافة الإسلامية الناشئة، للدرجة التي مازالت لحد الآن تحكم بواعث خلافاته الداخلية والمذهبية. ومن الممكن توقع حدتها الدفينة وشدتها العلنية حالما جرى "شرعنتها" للمرة الأولى بعد موت معاوية. أما ردود الفعل السياسية المباشرة فقد أدت إلى استشهاد الحسين بن علي، بوصفها الفاجعة التاريخية الكبرى بالمعنى الروحي والسياسي. ومن هذا الخليط تكونت فاعلية ما أسميته بالخميرة المتراكمة في عقود الاستبداد الأموي.

وقد كان المختار هو احد هؤلاء المثقفين الكبار الذين تراكمت شخصيتهم الأولى في ظل الانتصار التاريخي للفكرة الجديدة (الإسلام) وتأسيس إمبراطوريتها السياسية والروحية

(الخلافة). بمعنى انه بلغ الأربعين في ظل نمو متراكم لجوهرية فكرة العدل والحق والجماعة والأمة. أما البقية الباقية فقد تراكمت في ظل استبداد عنيف ظاهر ومستتر. وبالتالي، فإن الصيرورة السياسية الأخيرة للمختار هي وحدة الظاهر والباطن السياسية الروحية في استلهامها لفكرة الحق والعدل الإسلامية، ومحاولة تحقيقها السياسي. ووجدت هذه الوحدة المتحولة منفذها بعد الخروج الأول للحسين في الانتفاض ضد الحكم الأموي وفكرة التوريث بوصفها مخالفة وخروجا على فكرة الشورى ومبادئ الإسلام الكبرى. وليس مصادفة أن يكون بيت المختار(دار سلام بن المسيّب) المكان أو المحطة الكبيرة التي نزل فيها رسول الحسين إلى العراق مسلم بن عقيل[1]. ولا علاقة شخصية لهذا النزول بين الاثنين بسبب اختلاف العمر ومكان العيش والتربية المباشرة. لكننا نعثر فيه على مواقف سياسية خالصة. فالمهمة الجوهرية التي قدم من اجلها مسلم بن عقيل كانت مهمة سياسية. و المشاركة الظاهرة والمستترة فيها سياسية بالضرورة. وقد تكون بواعثها شخصية أو عقائدية أو مذهبية أو أخلاقية، إلا أن كل ذلك لا يتعارض مع أبعادها السياسية، بقدر ما يؤكدها. فللسياسة مظاهر لا تحصى، وكل ما يصب في طاحونتها لا ينتج غير دقيق الأفعال السياسية، كما نعثر عليها في النتيجة الجلية لأعمال المختار اللاحقة وخاتمته الحياتية.

فقد تحول بيت المختار إلى ميدان الدعوة الحسينية الأول. بحيث أصبح محط رحال الوفود القادمة من مختلف مناطق العراق والكوفة بالأخص، للإعلان عن استعدادها لمبايعة الحسين بن علي. وفي رواية تقول، بأنه بلغ عدد الذين بايعوه خلال أربعة أيام أكثر من خمس وعشرين ألفا. وفي بعض منها بلغ الأربعين ألف. ومهما يكن من أمر هذه الأرقام، فإنها بحد ذاتها مؤشر على طبيعة ونوعية وحجم النشاط السياسي الذي اشترك فيه المختار قبيل وصول الحسين إلى العراق.

وضمن هذه العملية الدرامية للصراع جرى عزل وتحييد المختار قبيل واقعة الطفّ التي قتل فيها الحسين. فاليعقوبي يشير في (تاريخه) إلى أن عدم اشتراك المختار في المعركة كان بسبب إلقاء القبض عليه من جانب الشرطة التي كلفها عبيد الله ابن زياد بملاحقة كل من خطط واشترك في التحضير لدعوة الحسين. وتشترك اغلب الكتب التاريخية بهذا الصدد، كيفية نقله إلى ابن زياد بتصوير ، وكيف أن الأخير ضربه بقضيب على وجهه ورأسه فأصاب عينه، ثم ألقاه في

[1] المسعودي: مروج الذهب، ج٢ ص٨٦، أبن الأثير: البداية والنهاية، ج٨ ص١٥٢.

السجن مع غيره ممن اعتقلهم[1]. وقد حجز المختار في سجن فترة من الزمن. وتعرض لإمكانية القتل، لولا تدخل أخته زوجة عبد الله ابن عمر، الذي تدخل بدوره عند يزيد بن معاوية من اجل إطلاق سراحه[2]. وجرى الإخلاء عنه بعد أن اخذ منه تعهدا بمغادرة الكوفة والعراق خلال بضعة أيام، وإلا فان مصيره القتل[3].

لقد خرج المختار مقهورا ومجبرا من العراق، أو بصورة أدق انه تعرض للنفي السياسي. مما يشير بدوره إلى طبيعة الحراك السياسي الكامن في شخصيته، الذي سرعان ما جذبه من جديد إلى ميدان الصراع العسكري المباشر مع الأموية. فقد أقفلت الأموية عليه إمكانية التجسد السياسي لعقود طويلة. وحالما ظهرت إمكانية تحقيق ما يصبو إليه بفعل ما تراكم في شخصيته ورؤيته ومزاجه الروحي وأفكاره وعقائده، فإن قطعها السريع من خلال إفشال انتفاضة الحسين بن واعتقاله ونفيه، قد عمق ووسع شحنة الاحتجاج الاجتماعي والسياسي والأخلاقي. ويمكننا العثور على هذه الحالة في فترة بقائه في الحجاز وانضمامه السريع لحركة المعارضة السياسية ضد الأموية التي ترأسها آنذاك عبد الله بن الزبير.

فقد كانت مدة إقامته في الحجاز، مدة الانهماك الفعال في الصراع السياسي والعسكري. ويمكن تتبع الكثير من مفاصله ودقائقه الحياتية والبطولية في كتب التاريخ. فقد خاض المعارك البطولية حتى وقت إحراق الكعبة عام ٦٤ للهجرة. وهي معارك كان يحركها من حيث الباعث الداخلي والغاية الخارجية وقف المعارضة الشاملة للأموية. من هنا كان اللقاء بحركة عبد الله بن الزبير هو الوجه الآخر لموقفه من الأموية. كما أن استمرار العلاقة بها كان استمرارا لمواقفه السياسية والروحية، بوصفها حركة متممة لحركة الحسين بن علي، أي محكومة بالنسبة له بما فيها من مساعي للانتقام من مقتل الحسين بن علي. الأمر الذي نعثر عليه منذ خروجه من السجن واضطراره لمغادرة الكوفة والعراق. إذ تنسب إليه الكلمات التي قالها بعد خروجه من السجن "والله لأقطعن أنامل ابن زياد ولاقتلن بالحسين بن علي عدد من قتل بدم يحيى بن زكريا". وبالتالي لم يكن التقاءه بعبد الله بن الزبير سوى العملية الطبيعية لالتقاء الرؤية السياسية في أولوياتها. بمعنى اشتراكهما في الهموم الكبرى الظاهرية والتقائها في مهمة المواجهة المباشرة

---

[1] اليعقوبي: كتاب التاريخ ج٢، ص٢٥٨.

[2] ابن الأثير: البداية والنهاية، ج٤، ص٨٩.

[3] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٧، ص٩٤.

والعلنية ليزيد بن معاوية، التي كانت تستجيب أيضا لهموم الإمارة (السلطة) عند عبد الله بن الزبير، ولهموم القضاء على الأموية عند المختار.

لقد احتوت هذه العملية التاريخية السياسية على إمكانية الالتقاء والابتعاد، والوحدة والخلاف بين المختار وعبد الله بن الزبير. فقد وصل المختار إلى الحجاز بعد السجن والنفي السياسي. ومن ثم فهو يتمتع بقدر من المصداقية والتاريخ الشخصي والحياتي الذي يجعل منه قوة سياسية كامنة لم تكن تجهل نفسها وما فيها. كما أنها لم تكن مجهولة لعبد الله بن الزبير بسبب قوة حاسة السلطة. وبالتالي يمكن النظر إلى لقائهما على انه لقاء سياسي صرف. وقد كان هذا اللقاء فيما يبدو معروفا للطرفين. لكنه لا يتعارض مع التنسيق في الموقف الجوهري العام – العداء للأموية. فقد كان هذا العداء محكوما عند عبد الله بن الزبير بحب السلطة، وعند المختار بحب الفكرة العلوية. وعندما التقت المصلحة المتوحدة بالمحبة المفرّقة، فإنها فعلت فعلها المؤقت. ومن ثم كان لابد لها من الافتراق. لكنه شأن كل افتراق سياسي كبير، عادة ما يكون محكوما في البدء بلقاء سياسي يعادله، كما جرى بعد وصول المختار إلى منفاه المؤقت في الحجاز.

فقد كان ذهاب المختار للحجاز اضطرارا، ورجوعه إلى الكوفة اضطرار أيضا. ولكن شتان ما بين الاثنين. بينما لم يفكر عبد الله بن الزبير بالخروج من مكة، رغم فقدان قيمتها السياسية منذ فترة طويلة. ولم يكن ذلك بمعزل عن التيار العلوي العراقي. فقد اخرج العراقيون الإمام علي بن أبي طالب من الحجاز، واستقدموا لاحقا ابنه الحسين وكل سلالته الجسدية والروحية. بحيث جرى دمج وتطابق التشيع بالعراق، والعراقيون بالعلوية للدرجة التي كان بإمكان كل منها القول: أنا من أهوى ومن أهوى أنا! وهي حقيقة تاريخية، بحيث يمكننا القول، بأن التيار العلوي قد حلّ في العراق كما ذاب العراق في الفكرة العلوية. ومنهما جرى صنع السبيكة التي جعلتهما روحان في جسد واحد. إن قلت العراق فإنه إشارة إلى "شيعة علي"، وإن قلت "شيعة علي"، فإنك ترى العراق. وهي حقيقة أكثر من كان يدركها آنذاك الأموية والمختار، أي تلك القوى التي كانت تحس وتعرف بقوة الغريزة والصيرورة والكينونة جسد العراق وروحه.

بعبارة أخرى، إن ارتباطه بالحركة الزبيرية كان ارتباطا بالنفس والمفاهيم والأفكار والقيم التي اعتنقها. وبالتالي لا علاقة صميمة أو جوهرية بينهما. من هنا سرعان ما تحول اللقاء إلى فراق، والاقتراب إلى ابتعاد، والمودة إلى جفاء، والاشتراك إلى عداء، بسبب اختلاف النوازع والغايات. كما تشير هذه العقلاقة بدورها إلى طبيعة الشخصية السياسية عند الاثنين. فقد كان

كل ما في عبد الله بن الزبير محكوما بفكرة الإمارة، بحيث جعلته جشعا وبخيلا في كل شيء! على عكس المختار الذي كان صراعه محكوما بفكرة العدل وانتزاع الحقوق لأهلها. وبما أن الأموية قد جسّدت من الناحية الفعلية والتاريخية نموذجا للظلم والاستبداد وانتهاك الحقوق، من هنا تراكم نفسية وفكرة الانتقام منها. بحيث تحول شعار الانتقام والأخذ بالثأر منها إلى مضمون العقيدة السياسية المباشرة للمختار، أي إلى شعارها التحريضي العلني.

فقد تبدلت السلطة الأموية بأخرى زبيرية. الأمر الذي جعله موجودا وفاعلا في واقع جديد. كما انه وقف أمام تحديات ومهمات من طراز آخر. بعبارة أخرى، لقد حرره مجرى الأحداث من ماضيه القريب وأجبره على الرجوع إلى تاريخه المكبوت وانقطاعه المفاجئ بسبب رذيلة الجمهور والنخبة والسلطة في مجرى ثلاثة عقود من الزمن، وبالأخص قبيل وبعد مقتل الحسين بن علي. وقد وجد المختار عصارة هذه الأحداث في كمية الكبت السياسي والروحي والأخلاقي الذي تعرض له أهل العراق بسبب السياسية الأموية وولاتها. من هنا مهارته السياسية الرفيعة ومعرفته النفسية والدعائية الفائقة في تحويله كمية الكبت إلى شعار نوعي سياسي وضعه في عبارة مكثفة واضحة وجلية: "يا لثارات الحسين"!

تضمن شعار "يا لثارات الحسين" واحتوى في أعماقه على وحدة البساطة والعمق. ففيه جرى اختصار تاريخ المعاناة العراقية من الظلم الأموي. كما عبّر فيه المختار عن أهمية الانتفاض وطاقة الاقتصاص المكبوتة في أعمق أعماق النفس الأخلاقية والوطنية. بمعنى انه تمثل كل تاريخ الامتداد الروحي والمعنوي للإمام علي والحسين وحركة التوابين ومئات الآلاف من الأتباع والمؤيدين الين ذاقوا مختلف أصناف العذاب والمهانة. من هنا تحول هذا الشعار إلى مغناطيس الكسب المادي والمعنوي. والسبب بسيط للغاية، وهو أن الشعار كان اقرب إلى حقيقة ما يدور في خلد العراقيين وعقولهم وأفئدتهم وأرواحهم وأمزجتهم تجاه السلطة الأموية. من هنا التفاف الأغلبية حوله والانجذاب نحوه بطريقة أرعبت وأرهبت بقدر واحد القوتين المتناحرتين آنذاك، الأموية والزبيرية. مما جعل من المختار قائد التيار العراقي في الصراع من اجل ذاته.

لقد تمثلت حركة المختار المكونات الجوهرية لخلل الحركة الزبيرية، من عدم الاستجابة لمقتل الحسين وقتلة، ومبدأ العدل والمساواة وفكرة العراق والعراقية. بعبارة أخرى، لقد تمثل المختار في رؤيته للصراع والآفاق والبدائل، القضايا الجوهرية التي كان بإمكانها استقطاب العراقيين في الصراع ضد الأموية والزبيرية على السواء. لكنه تمثّل جرى من خلال إعلاء أولوية وجوهرية المبادئ العامة المتعلقة بالاقتصاص من قتلة الحسين بوصفه انتماءا شيعيا، وتوزيعا

عادلا للثروة بوصفه مبدأ اقتصاديا سياسيا، ودعوته للمساواة من خلال دمج الموالي المستضعفين بوصفه مبدأ اجتماعيا وإسلاميا وإنسانيا عاما، والتعويل على أهل العراق في خوض الصراع ضد الأموية. ذلك يعني انه ربط في برنامجه الجديد الجانب السياسي والاجتماعي والروحي والقومي والإسلامي العام، الذي أخذت ملامحه الأولية تبرز من خلال التخطيط للعودة إلى العراق وبدأ الجهاد السياسي المستقل عن تأثير التيار الزبيري والسلطة عبد الله بن الزبير.

لم يكن هذا الانقلاب الجديد مجرد حركة سياسية عسكرية كبرى، بل وانقلاب في المبادئ والمفاهيم العملية. انه خروج على تاريخ "العائلة المقدسة" والقبيلة والعرقية ونفي واقعي وإنساني لها في نفس الوقت. بمعنى أنها تسير ضمن قيمها الرفيعة ولكن بوصفها عملية سياسية اجتماعية عراقية إسلامية عامة. وقد وضعها المختار ضمن خمسة مبادئ كبرى في أول خطبة له في الكوفة بعد الاستيلاء عليها. وكثّفها في عبارة واحدة تقول "تبايعوني على كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحليّن والدفاع عن الضعفاء، وقتال من قاتلنا، وسلم من سالمنا والوفاء ببيعتنا لا نقيلكم ولا نستقيلكم"[1].

ومن هذه العبارة تتضح معالم المبادئ الكبرى الخمسة وهي: أولا، أن تكون شروط المبايعة للحكم مقيدة بالشرع الإسلامي (القرآن وسنّة النبي محمد فقط)، وثانيا، الاقتصاص من قتلة آل البيت بوصفها جريمة تاريخية وأخلاقية، على أن يكون الاقتصاص جهادا دائما مفتوحا ضد كل أولئك الذي احلوا المحرمات (الحقوق والواجبات) وجعلوا من انتهاكا أسلوبا لوجودهم. وثالثا، المساواة المقيدة بالحق والحقوق عبر الدفاع عن حقوق المستضعفين بوصفهم عماد الأمة وقاعدتها وقوتها الضرورية. ورابعا، شرعية القوة ضد القتلة والمجرمين والتزام السلام مع المسالمين، وخامسا، أن علاقة الولاة بالمجتمع هي علاقة موزونة بالعهد المشترك بينهما ومعقودة بالالتزام بجميع مبادئه العامة.

إننا نقف أمام عقيدة سياسية واضحة المعالم تحدد المبادئ العامة وأولوياتها. كما أنها احتوت على بداية الفكرة السياسية المتحررة من تقاليد الماضي. وبالتالي استعادت من حيث الرؤية العامة عقيدة الإمام علي بن أبي طالب تجاه النفس والمجتمع والدولة والسلطة، لكنها بالخلاف عنه جعلت من قضية الثار السياسي محور وأسلوب الإدارة العامة للصراع الاجتماعي

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٧، ص١٠٨-١١٠.

والسياسي. فإذا كان الإمام علي يعتبر أخر الدواء الكي، فإن المختار جعل منه الجرعة الأولى الضرورية للشفاء. وهو خلاف المرحلة والشخصية. فقد كان الإمام علي يقاتل من اجل الأمة والدولة والفكرة، بينما كان المختار يقاتل إلى جانب ما هو مذكور أعلاه من اجل الإمام علي وآل بيته أيضا، أي من اجل إعادة الاعتبار لمكونات التاريخ الروحي الفعلي للخلافة. وكان من الصعب على هذا الخليط التحرر من إغراء التشفي العارم، في ظل الفتنة والصراع العنيف وكمية ونوعية الاستبداد وحجم عذابات أهل العراق آنذاك. وقد تحسس المختار هذا الشيء وأدركه ووظفه بطريقة تتسم بقد كبير من الواقعية والضرورة، بوصفه رد الفعل المناسب على تاريخ الاستبداد وخلل بنية "الأشراف" أو الارستقراطية الجديدة. وبالتالي لم تكن عبارة "يا لثارات الحسين" شعارا لقتل المجرمين والمستبدين، بقدر ما كانت شعار العقيدة السياسية لثأر التحدي والبدائل. ذلك يعني أن الثأر كان محكوما بفكرة سياسية تطابقت مع مضمون الحركة المختارية، التي جعلت شعارها الثار وغايتها العدالة والمساواة عبر القضاء على الأموية. الامر الذي نعثر عليه في ذلك الصدى النموذجي لهذا التاريخ المشحون بتنفيذه العنيف لمبدأ الاقتصاص من قتلة أهل البيت وجهاد المحليّن، أي من احلّ المحرمات (الحقوق والواجبات).

لقد كان مضمون الثأر الذي رفعه المختار إلى مصاف العقيدة السياسية الوجه الآخر لما يمكن دعوته بتوبة الانتقام الاجتماعي والأخلاقي، أي التوبة التي استكمل فيها الوجدان المعذب لحركة التوابين وكتلة الضمير الملتهبة للعراق المعذب في مجرى عقود مكن السيطرة الأموية القاسية. من هنا تحول الصراع مع معاقلها إلى محور وميدان شعاره الأساسي. وقد أوكل تنفيذ هذه المهمة إلى إبراهيم بن الاشتر[1]. وتروي كتب التاريخ كيف أن جيشه المرسل لمقاتلة القوات الأموية بقيادة عبيد الله بن زياد، كان خليطا من العرب والأعاجم (الحمرا). وبغض النظر عن اختلاف الأرقام بهذا الصدد، لكنها تعكس طبيعة العقيدة السياسية الجديدة التي استطاعت للمرة الأولى تحويل الصراع الداخلي إلى صراع اجتماعي سياسي صرف قادر على استقطاب مختلف القوى لاعتبارات تمزج بطريقة متميزة الأبعاد الفكرية والعقائدية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم تصنع سبيكة جديدة في رؤية البدائل، التي يمكن رؤية

[1] إبراهيم الاشتر (ت- عام ٧١ للهجرة) - هو إبراهيم بن مالك النخعي، ابن مالك الاشتر الشهير. كان نسخة من أبيه. بمعنى تمثله لقيم الفروسية والشجاعة والبطولة والاستعداد للتضحية باسم المبادئ النبيلة والإخلاص لفكرة العدالة والحق. فقد كان كأبيه عالي الهمة كثير الشمائل وفيا مخلصا متشبعا بفكرة الانتماء للتيار العلوي. اشترك في حروب الإمام علي مع أبيه منذ صباه. ولعب دورا كبيرا في انتصار حركة المختار عندما اختار الانتماء العلني إليها والعمل السياسي والعسكري من اجل نصرتها. وقاد جيش المختار في قتال عبيد الله بن زياد وانتصر عليه في معركة الخازر الشهيرة. قتل عام ٧١ للهجرة في معركة بينه وبين قوات عبد الملك بن مروان. دفن قرب سامراء.

نموذجها العملي المباشر في موقفه من قتل عمر بن سعد (قائد الجيش الاموي الذي قتل الحسين) عندما جاءوه برأسه. فقد قال لابن عمر بن سعد (حفص) وهو جالس عنده عما إذا يعرف رأس من هو أمامه، فأجاب حفص "نعم". ثم أضاف "لا خير في العيش بعده". عندها قال المختار لأصحابه "ألحقوه به"، فقتلوه. ثم قال كلمته الشهيرة "هذا بحسين، وهذا بعلي بن الحسين ولا سواء". بمعنى أن عمر بن سعد بالحسين، وابنه حفص بابن الحسين علي. وإذا كانت أطراف هذه المعادلة لا تتساوى، فإنها كانت مقبولة بمعايير الثأر. وهي الفكرة التي بلغت ذروتها في عبارة المختار القائلة "والله لو قتلت به ثلاثة أرباع قريش ما وفوا أنملة من أنامل".

إننا نقف هنا أمام فكرة ذللت من حيث محتواها الواقعي وغاياتها الكامنة فكرة القرشية. بمعنى أنها ذللت مضمون "السيادة" و"الأشراف" من خلال إرجاعها إلى معاني الروح والمواقف. بحيث حّول هؤلاء "الأشراف" إلى دمية تافهة وكميات من اللحم والشحم لا قيمة لها ولا معنى غير القتل والحرق والتلف على أيادي أهل العراق. وبالتالي ليست الأساليب الدموية العنيفة والمباشرة والسافرة والمثيرة لحد ما، سوى الصيغة الناتئة لغور الحقد والكراهية المتراكمة من ظلم الأموية واضطهادها الطويل لأهل العراق. كما أن اشتراك الجمهور والموالي في تنفيذها كان تعبيرا اجتماعيا عن طبيعة الانتقام الأخلاقي والروحي من اجل إتمام تصفية الحساب مع كل أولئك الذين كانوا يجسدون في شخصياتهم وسلوكهم عين التناقض الجوهري مع الفكرة الإسلامية التي يدعون تمثيلها. وضمن هذا السياق يمكن فهم السبب القائم أيضا وراء محاولات المختار هدم كل ما له صلة بوجودهم بوصفهم عدما محضا بمعايير الأخلاق وفكرة الثأر المتسامية. من هنا نراه يهدم بيوت الأمويين لكي يزيل آثارهم من ارض العراق.

لقد كان غلو المختار في معاقبة قتلة الحسين الصيغة العملية لغلو السياسة الأخلاقية والأخلاق السياسية. وسوف تطبع هذه الصفة التشيع اللاحق بسبب غلو الاستبداد السلطوي وارتزاق اغلب الفقهاء، الذي جعل الحسن البصري يستغرب إن كان هناك فقيها. وذلك لأن حقيقة الفقيه بالنسبة له تقوم في فقه القلب. الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول، بأن غلو المختار في معاقبة قتلة الحسين والاندفاع بها إلى أشواطها القصوى، ليست إلا الصيغة السياسية لفقه القلب. بمعنى انه أراد أن يضع الإنسان بوصفه وحدة للروح والجسد أمام محك دائم لاختبار الإرادة بوصفها مسئولية شخصية. وبالتالي لم يكن عقابه لأولئك الذين أكلوا لحم الغنيمة المجرمة سوى الصيغة المتشددة لإبراز قيمة المسئولية الروحية والأخلاقية للفرد في مواجهة النفس وتحديها من اجل الحق والحقيقة والعدل والإخلاص. وليس مصادفة أن يعتق المختار عبيد كل من اشترك في مقاتلة الحسين. تماما بالقدر الذي شجع العبيد على الانتقام منهم. بحيث

نرى كتب التاريخ تعج بالعبارات القائلة، بأن العبيد قتلت مواليهم الذين قاتلوا الحسين. ثم أتوا المختار فأعتقهم. وهي الخاتمة التي بلغتها فكرة الثأر عندما طابقت من حيث الجوهر مع فكرة الحرية والأخلاق لها بمعايير العدل والمساواة. وقد احتوت هذه النتيجة في أعماقها على خطر مميت للقوى المتصارعة الكبرى: الأموية والزبيرية. وبالتالي لم تكن مهادنتها المؤقتة فيما بينها، واجتماعها على محاربة المختار والقضاء عليه، سوى النتيجة الحتمية لهذا التحول العاصف في عقيدة الثأر المختارية.

إن استظهار الباطن الروحي في مواقف سياسية علنية كانت من حيث الجوهر التعبير النموذجي عن تراكم شخصية المختار السياسية والفكرية. ووجد ذلك انعكاسه في شعاره الشهير "يا لثارات الحسين". ففيه انعكس أولا وقبل كل شيء تاريخ المختار وشخصيته الباطنية والظاهرية. إذ جسّد فيه رؤيته الفكرية وسلوكه السياسي. بحيث جعل منه أسلوب تحقيق المبادئ الكبرى المتعلقة بالرجوع إلى القرآن والسنّة ومنهما إلى حقوق المستضعفين. وبالتالي، فإن الالتقاء بالتشيع كان الصيغة الفردية والتاريخية والسياسية لمسار الروح الباحث عن نموذج امثل لوجود البشر والدولة في العراق آنذاك. فقد كان التشيع نقيضا روحيا وسياسيا وعقائديا للأموية بوصفها استبدادا وخروجا على منطق الحق والعدالة، أي الصيغة المثلى لتمثل وحدة العقل والوجدان. إذ لم يكن التشيع آنذاك مذهبا بقدر ما كان مرجعية هلامية لأفكار الحق والعدل والنزعة الإنسانية. من هنا عنفوان الوجد والوجدان فيه. فالتشيع وجدان، أو انه الصيغة العراقية للوجدان العارم. وقد صنعت هذه المقدمة شخصية المختار، التي حددت عبر تراكم مواقفه السياسية أسلوبه في العمل. ووجد ذلك تعبيره الفكري الأول في أول خطبة سياسية عامة له من موقع "الشخصية المؤثرة" في الأحداث، أي تلك التي تفتحت فيها الكوامن العميقة بوصفها حقيقة الشخصية السياسية. ففي أول خطبة له في مسجد الكوفة قال:"الحمد لله الذي وعد وليه النصر، وعدوّه الخسر، وجعله فيه إلى آخر الدهر وعدا مفعولا وقضاء مقضيا! وقد خاب من افترى! أيها الناس! إنا رفعت لنا راية، ومدّت لنا غاية. فقيل لنا في الراية إنّ اِرفعوها، وفي الغاية أن أجروا إليها ولا تعدوها. فسمعنا دعوة الداعي ومقالة الواعي". ثم ضمنها مبادئ حركته السياسية وانتهى فيها بعبارة "فلا والذي جعل السماء سقفا محفوظا والأرض فجاجا سبلا، ما بايعتم بعد بيعة علي بن أبي طالب أهدى منها!".

إننا نرى في هذه الخطبة الصيغة العملية الدقيقة لرؤية النسبة الضرورية بين الوسيلة والغاية، وبين الأبعاد العملية الآنية والبعيدة المدى. فقد ارتبطت هذه الأبعاد بفكرة انتصار أولياء الحق بوصفه وعدا أبديا. وبالتالي الزوال المحتوم لكل أشكال الافتراء الممكن والمحتل من

جانب السلطة ومرتزقتها. أما البديل فيقوم في وحدة الراية والغاية، أي الشعار العملي المحكوم بغاية كبرى على قدر الهموم المحتملة فيما نسعى إليه. وإن ما يسعى إليه هو استعادة حية للصيغة السياسية المثلى لعلاقة الأمة والأئمة، ورجال الدولة والدولة، والحاكم والمحكوم. وقد وضع المختار هذه الفكرة في خاتمة خطبته عندما اعتبر مبايعة أهل الكوفة إياه "أفضل بيعة بعد بيعة الإمام علي". وفيها نعثر على مقارنة تتعدى حدود العلاقة بالسلطة إلى آفاق العلاقة بالتاريخ الواقعي ومثاله الأمثل في الدولة. فقد كانت بيعة علي بن أبي طالب بالخلافة الصيغة الشرعية والحقيقة والتلقائية الوحيدة المرتبطة باندفاع الأمة بلا إكراه. بمعنى أنها انطلقت من مساعي الأمة لتحكيم إرادتها في الاختيار والاختبار. وبالتالي الصيغة التي ذللت تاريخ النخبة المختبئة والشورى البدائية لعثمان. فقد كانت المبايعات الإسلامية السابقة واللاحقة من حيث حقيقة محتواها مبايعات إكراه. فبيعة أبي بكر كانت نتيجة الصدفة وفلتة الاتفاق المحترف لنخبة لها وزنها التاريخي والروحي والعائلي والقبلي. بينما كانت بيعة عمر "اجتهادا سياسيا" فرديا صرف لا يقلل من فراسته الإنسانية والسياسية والتاريخية العظيمة، لكنه كان يتسم أيضا بقدر كبير من المغامرة والابتعاد عن فكرة المبايعة بوصفها مؤسسة اجتماعية دولتية. أما الشورى التي اختارت عثمان فقد كانت نتيجة مترتبة على ما في فعل أبي بكر، بمعنى الابتعاد عن الأمة ولكن بصورة موسعة نسبيا. وفيها كان يكمن سبب المؤامرة والمغامرة، التي انتهت إلى تخريب الأسس الأخلاقية والشرعية لفكرة الإمامة والخلافة. وذلك لأنها كانت تحتوي على كل تراكم الخراب المادي والمعنوي في بنية الدولة التي شكلت الأموية استمرارها العائلي والقبلي والنفسي والذهني. فإذا كانت مبايعة عثمان مؤامرة، فإن مبايعة معاوية كانت بيعة الخداع والغدر والخيانة والقتل وشراء الذمم. ومن هذه المقدمة تراكمت الحصيلة النهائية في مبايعة يزيد، بوصفها امتهانا واحتقارا لكل الأعراف والقيم الشرعية، بحيث كانت اقرب إلى مبايعة النخاسة! وهي الخاتمة التي وقف أمامها المختار. وفيها ينبغي البحث عن فكرته التي سعت استخلاص التطابق المعقول والضروري بين مبايعته من قبل أهل الكوفة ومبايعة الأمة للإمام علي بن أبي طالب، باعتبارها المبايعة الوحيدة التي كانت تنبع من صميم الأمة وإرادتها بوصفها اختيارا يحتوي في أعماقه على إقرار بضرورة التحقيق التاريخي للعهد الأبدي القائم في انتصار الحق. واستجابت هذه الفكرة متفائلة لتفاؤل الحق، الذي وجد تعبيره في المبادئ الخمس الكبرى التي وضعها في عبارة واحد تقول "تبايعوني على كتاب الله وسنة نبيه، والطلب بدماء أهل البيت، وجهاد المحليّن، والدفاع عن الضعفاء، وقتال من قاتلنا وسلم من سالمنا والوفاء ببيعتنا لا نقيلكم ولا نستقيلكم". ذلك يعني إننا نقف أمام مبادئ تشكل بمجموعها منظومة واحدة. فالمبدأ الأول هو مبدأ المبايعة على أساس القرآن والسنة، بمعنى ربط شروط المبايعة للحكم بالشريعة

الإسلامية (القرآن وسنّة النبي محمد فقط). وبالتالي كان يحتوي في أعماقه على فكرة الرجوع إلى الأصول الكبرى. والمبدأ الثاني هو مبدأ الاقتصاص من قتلة آل البيت بوصفها جريمة تاريخية وأخلاقية، على أن يكون الاقتصاص جهادا دائما مفتوحا ضد كل أولئك الذي احلوا المحرمات (الحقوق والواجبات) وجعلوا من انتهاكا أسلوبا لوجودهم. ووجد هذا المبدأ تعبيره السياسي فيما أسميته بعقيدة الثأر الشامل. والمبدأ الثالث هو مبدأ المساواة المقيدة بالحق عبر الدفاع عن حقوق المستضعفين، بوصفهم عماد الأمة وقاعدتها وقوتها الضرورية. ورابعا هو مبدأ شرعية القوة ضد القتلة والمجرمين والتزام السلام مع المسالمين، وخامسا، أن تكون علاقة الولاة بالمجتمع موزونة بالعهد المشترك بينهما، ومعقودة بالالتزام بجميع مبادئه العامة.

وعندما ننظر إلى وحدة هذه المبادئ بمعايير التاريخ السياسي، فإن عماد منظومتها الفكرية يقوم دون شك على المبدأ الثالث والخامس، لما فيهما من تحديد واضح لطبيعة السلطة السياسية وعلاقتها بالمجتمع، ومن ثم طبيعة برنامجها الفعلي بالنسبة لآفاق التطور التاريخي. فقد شكل مبدأ المساواة المقيدة بالحق عبر الدفاع عن حقوق المستضعفين، بوصفهم عماد الأمة وقاعدتها وقوتها الضرورية، شهيق الحركة المختارية، تماما بالقدر الذي شكل مبدأ وزن علاقة الولاة بالمجتمع بميزان العهد المشترك زفيرها. الأمر الذي جعل من حياتها مخاطرة محدقة بكل حيثيات وجودها، بسبب النوعية الجديدة لهذين المبدأين. كما سبق وأن واجهه الإمام علي بن أبي طالب قبله بعقود قليلة. فقد تكالبت قوى "الأشراف" القديمة والجديدة بكل ما فيها من شراسة وانحطاط معنوي للصراع ضد مبدأ المساواة ووزن العلاقة بين الإمام والأمة (وليس بين الراعي والرعية) بمعايير العهد الأبدي للحق. وهي عبارة تفوح منها رائحة الميتافيزيقيا الخالدة للعقل النظري والعملي الأخلاقي. من هنا تسرب الروائح النتنة للدس العقائدي والأيديولوجي على المختار بوصفها الصيغة المتممة لسبّ وشتم الإمام علي من على المنابر.

إننا نعثر في كل الصيغ المتنوعة للدس والاتهام وغيرها من أشكال التشويه المتعمد على الوجه الأيديولوجي للسلطة. ومن ثم يمكننا من خلالها رؤية الأبعاد الواقعية لحركة المختار ومبادئه التي أثارت أكثر من غيرها قلق السلطة وأيديولوجيتها "السنيّة" الرسمية. وليس مصادفة أن تجري محاولة الترويج لفكرة الطابع الغوغائي (عبر إبراز دور الموالي وطابعها الأعجمي) والكاذب (ادعاء النبوة) في شخصية المختار. حيث يعّبر هذا الترويج عن الوجه الدعائي والأيديولوجي المشوه للسلطة ضد مبدأ المساواة المقيدة بالحق عبر الدفاع عن حقوق المستضعفين ومبدأ وزن علاقة الولاة بالمجتمع بميزان العهد المشترك. وذلك لما في مبدأ العدل

والمساواة من طاقة على صنع الحرية، ولما في مبدأ العهد المشترك من قواعد وأصول تقيد علاقة الإمام والأمة بعقد مشترك.

بعبارة أخرى، إن مضمون الفكرة السياسية للمختار كان يقوم من حيث الجوهر في محاولاته تأسيس وحدة الحرية والنظام من خلال إشراك المجتمع وقواه العامة في عقد مقيد بالقانون. وليس اعتباطا أن يكون تحرير العبيد من أولويات سياسة المختار، على الأقل ما يتعلق منه بعبيد أولئك الذين قاتلوا الحسين. لكنه فعل لم يكتمل. غير أنه كان يحتوي في أعماقه على إشارة مقلوبة لكنها واقعية عن أن للحرية ثمنا. وبالتالي كان تحرير العبيد الذي قام به المختار اقرب إلى "المصادرة" السياسية. ومن ثم احتوى على "انتقام" و"ثأر" أخلاقي سياسي اجبر "أشراف" الأمس على تقديم "زكاة" و"أضحية" لتطهير النفس من "الشرف" المزيف وحالة العيش الطفيلي. وهو "تطهير" لم يكن بإمكان الأشراف القيام به.

مما سبق يتضح ما في منظومة المبادئ المذكورة أعلاه من رؤية سياسية جديدة تتعارض وتتناقض مع ما هو سائد آنذاك من نماذج الحكم في العراق (الزبيرية) والشام (الأموية). كما أنها تتميز بقدر من التماسك الداخلي من حيث جمع وترتيب الأفكار العامة والخاصة المتعلقة بنظام الحكم، وطبيعة الشرعية، وقواعد الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وهي الحصيلة التي ساهمت في تأسيس نمط جديد للعلاقة بين المثقف والسلطة لم يكن معزولا عن تراكمه ضمن وحدة الاستقلال الجريئة للعقل النظري والعملي.

فقد حقق المختار في شخصيته الفكرية والسياسية أنموذجا جديدا تجاوز تقاليد الماضي يقوم مضمونه في ارتقاء الفكرة إلى منظومة. بمعنى أن نشاطه السياسي لم يكن نتاجا لفكرة جزئية عقلية أو وجدانية، كما أنه لم يكن رد فعل عابر. وفي هذا يكمن السبب الذي يفسر فاعليته الباطنية والتاريخية العميقة، التي جعلت من "المختارية" أيضا إحدى أهم المراحل التأسيسية لتاريخ الانتفاض والمواجهة والتحدي للأموية وسقوطها اللاحق. وذلك لأن المختار وحركته الشعبية استطاعت للمرة الأولى في تاريخ الإسلام آنذاك إعادة حركة التاريخ الروحي ولكن بمعايير الرؤية السياسية. من هنا اتهامات "التسنّن" السلطوي اللاحق إياه بفكرة البداء والغلو والنبوة الكاذبة.

فقد كانت السلطة الأموية والزبيرية تدركان خطر "النبوة" في المختار، وذلك بسبب اختزاله مضمون القرآن إلى فكرة وعقيدة الثأر الشامل من الاستبداد والظلم والانحراف الروحي والأخلاقي للسلطة وابتعادها عن قيم الإسلام الكبرى التي وجد نموذجها الفعلي في

شخصية الإمام علي بن أبي طالب. غير أن ذلك لم ينف استقلاليته الجريئة وبالأخص في ميدان الرؤية السياسية والتاريخية. فقد كانت السلطة تدرك مدى قدسية الثار عند المختار. أنها كانت ترى فيه "نبي الثأر". لهذا أبقت على الأولى من اجل رفعه إلى مصاف الكافر الملحد الزنديق الدجال. أنها أرادت بطريقتها الثار من ثأره بإعلانه دجالا. لكنها صنعت منه نبيا بين المثقفين، استعاد في شخصيته المثال التاريخي الرفيع للنبي محمد من حيث ربطه القول بالعمل، والدفاع عن المستضعفين بالانتقام من طغاة المال والجاه. بمعنى مواجهة نفس الارستقراطية القرشية القديمة بعد أن تلبست بلباس الإسلام والخلافة. وليس مصادفة فيما يبدو أن يقول المختار في معرض تعليقه على معاقبته وتتبعه لقتلة الحسين:"لو قتلت ثلاثة أرباع قريش لا يساوي قيد أنملة من أنامله!". من هنا تحسس "أشراف" الكوفة والعراق والشام والحجاز خطر "النبوة" القادمة فيه. ومن هنا أيضا سرعة الاتهام، التي جعلت آذان الأشراف لا تسمع غير "سجع" المختار، مع أن ذوق البيان العربي لا يتعارض مع السجع سواء بصيغته القرآنية أو الأدبية اللاحقة عندما جرى رفعه إلى مصاف الصيغة الجميلة والمثلى في الكتابة والخطابة.

ومع ذلك لم يسجع المختار. أما النماذج التي تقدمها كتب "السنّة" المتشددة، فهي اقرب ما تكون إلى أكاذيب سهلة التأليف. بمعنى أنها لم تجهد حتى نفسها في وضع ما يمكنه أن يكون مغريا للمستمعين. فقد كانت الكوفة مدينة اللغة العربية في أصولها الأولية، بمعنى إنها كانت تطالب المرء بالبقاء ضمن عبارة العربية الدقيقة والجميلة والعميقة. وكل من يتابع ولو بقدر ضئيل خطابات العرب آنذاك، فإنه سوف يقف بالضرورة أمام نماذج رفيعة للغاية لا يمكن للمرء أن يتحول بينها إلى "نبي" دون أن يبزها جميعا. وما تقدمه كتب الاتهام والتزييف لا تعدو عبارات يقدر عليها كل مبتدئ ضعيف الذوق! وقد جمع البغدادي كثير منها في كتاب (الفرق بين الفرق)[1]. لكنها نماذج تنبعث منها رائحة القبلية في "السجع". بينما كان شعار المختار "يا لثارات الحسين"، أي أن شعاره يقوم في الثأر من قتلة الحسين. ومن ثم فلا قبلية فيه. كما أن سلوكه منذ صعوده السياسي حتى موته كان تحقيقا عمليا ومثاليا بهذا الصدد، بما في ذلك في أغلب الروايات التاريخية المؤيدة والمعارضة لهذا الشعار. ومن ثم يمكننا القول، بأن المختار كان أول من تجاوز فكرة القبيلة في التاريخ السياسي العربي، من خلال إشراك الموالي والأعاجم في وحدة إسلامية اجتماعية مبدأها المساواة وغايتها الحرية. وبالتالي ليست "آيات السجع" التي يوردها البغدادي إلا نماذج تعبيرية لذوق صحراوي، من أعراب البادية. انها لا تحتوي على أي

---

[1] البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٣١ -٣٤.

قدر من الإحساس المديني والاجتماعي المميز لشخصية المختار. وبحصيلتها هي نماذج عن شكل ومضمون الصيغة المستعملة من جانب السلطة وتقاليد "التسّنن" التابعة لها في محاربة الأعداء. وليس مصادفة الا تجد هذه التقاليد حرجا في وضع المئات من الأحاديث المزيفة على النبي محمد نفسه، وتقديم نفسها باعتبارها ممثلة "السنّة النبوية"!!

غير أن للصراع السياسي أنبياء ودجالون، ملائكة وشياطين. ومن ثم لم يكن بإمكان المختار أن يتخلص من هذه الوحدة المتناقضة في مصالح القوى السياسية المتضادة. وليس مصادفة أن تكون تقاليد التشيع بهذا الصدد تقاليد الدفاع عنه، بسبب طبيعة الترابط بينهما في تاريخ الوجدان والرؤية العامة عن الحق وتاريخ الروح. وبالضد منه وقف زمن "التسنن" السلطوي وهيامه بتقاليد الاتهام والتكفير والتحريم والتجريم والخنوع للإمام برا كان أو فاجرا! من هنا كمية التزييف الهائل في مواقفه من الموقع السياسي للمختار في التاريخ السياسي للإسلام، وموقعه الروحي في التاريخ الروحي للإسلام. ووجدت هذه الظاهرة تعبيرها فيما يسمى بابتداع المختار فكرة البداء، أي إمكانية تغير الله لمواقفه! وكان المقصود من وراء هذا الاتهام "البرهنة" على أن أول المختار ادعاء بالنبوة الكاذبة ونهايته تكذيبا لله! وهي دورة تعكس من حيث الجوهر ملامح الذهنية المحترفة في تصنيع الكذب والخداع المميزة للأموية وتقاليدها "السنيّة"، التي تحولت لاحقا إلى تيار قائم بذاته بعد أن جرى الافتراق التاريخي بين السنّة والشيعة. أما من الناحية التاريخية، فقد كان تصنيع الكذب العقائدي ضد المختار هجوما مضادا على موقعه السياسي في التاريخ السياسي للإسلام. ومن الممكن رؤية اغلب مفاصل هذا الواقع في تفسير ظهور فكرة البداء المنسوبة له. فقد كانت هذه الفكرة من حيث الجوهر "بدعة" عقائدية للرؤية "السنيّة" السلطوية تجاه برنامجه السياسي الاجتماعي. بعبارة أخرى، لم تكن فكرة البداء المنسوبة إليه، سوى الصيغة العقائدية الكاذبة والمنحولة للقضاء على موقعه السياسي في التاريخ السياسي للإسلام

أما من الناحية الروحية، فقد جرت محاولة الانتقام منه من خلال ربط مأثرته الروحية بفكرة التكهن، بوصفها الوجه الآخر لفكرة البداء من حيث أسبابها السياسية والاجتماعية. لكنها كانت "تتسامى" عنها من اجل إيجاد الخط الموازي للافتراء الجسدي بالافتراء "الروحي. ولم يكن ذلك معزولا عن الصفة المميزة للتقاليد "السنيّة" السلطوية العقائدية التي لا يحكمها من حيث الجوهر شيئا غير قواعد العبودية للسلطة والسلطان.

بعبارة أخرى، ليست محاولات اقتلاع المآثر السياسية والروحية للمختار وطمس أثره من تاريخ الإسلام السياسي والروحي، ومحاولة حشره ضمن نطاق مذهبي ضيق وتطويقه بقيود الغلو والخروج على الإسلام، سوى الصيغة الأيديولوجية والعقائدية التقليدية لتقاليد الاستبداد والعبودية المميزة للخلافة الأموية واستمرارها اللاحق. لقد حدست فيه ممثلا نموذجيا لفكرة العدالة والمساواة والحرية المبنية على أساس الحق والحقوق. من هنا شراسة هجومها ضده، باعتبارها مواجهة كانت تحتوي في أعماقها على انتقال تأسيسي عميق لاضمحلال مرحلة وجيل، وبروز منظومات فكرية تناسبها.

فالحركات الفكرية الراديكالية التي تتسم بقدر هائل من الوجدان السياسي والعنف العملي، كما هو الحال بالنسبة للمختار والمختارية، سرعان ما تحترق وتتلاشى في رماد الخريف السياسي لتنتعش في ربيع الإبداع الروحي والثقافي. وبالتالي، فأن مأثرة المختار تكمن أيضا في كونه أول من جسّد هذا الانتقال في حركة سياسية اجتماعية ذات أبعاد كونية (إسلامية). ومن خلالها جرى تراكم مختلف التصورات والأحكام العقائدية واجتهادها اللاهوتي والفلسفي كما ستظهر لاحقا في قضايا مسئولية الفرد، والاختيار، وأمة الحق، وأمة الباطل، والإمامة، والعصمة وغيرها. وقد نفّذ هذه المهمة في بادئ الأمر من أسميته بالمثقف المجاهد والمقاتل، ولاحقا أعلام الفكر ومنظوماته النظرية. وفيها يمكن رؤية الذروة الأولية لتحول "مسرحية" التاريخ المعذب إلى فصول لم تعد أدوارها تنفذ في أطراف الكوفة، بل في العقل والضمير الاجتماعي للأمة الثقافية وإمبراطوريتها الجديدة (الخلافة).

*****

الفصل الرابع

مثقف الانتقال من الورع الإسلامي إلى الحكمة الروحية

إن اللحظة التأسيسية في تاريخ الأمم والثقافات الكبرى هي الخطوة الأولية المتعثرة في مواجهة إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي في بناء الدولة والأمة والثقافة. من هنا دورها الهائل بالنسبة لإرساء المرجعيات النظرية والعملية، أو الروحية والجسدية. وهي عملية شاقة. من هنا مشقة معاناتها في تجارب المثقفين. وذلك بسبب طبيعة الترابط العضوي بينهما. فاللحظة التأسيسية اقرب إلى فعل "السرّ المجهول" للأزل، أما كيفية حسمها فأشبه ما تكون بالمصادفة الأبدية للإرادة البشرية في سعيها للخلود. من هنا حدة أثرها في الذاكرة، ومآثرها في التاريخ، وبقاءها المتأرجح بين معاناة العقل والوجدان المتغلغلة في مسام الفكر النظري والعملي للبحث عن توفيق وتحقيق لها في الأقوال والأفعال، قبل أن تتكامل في رؤية منظومة.

فاللحظة التأسيسية شأن كل ولادة تصرخ بما فيها من رغبة بالحياة والخوف من المجهول. وعادة ما يجري إدراك هذا المعنى الرمزي حالما يتحول الزمن إلى تاريخ وتأخذ معالم الماضي في الارتسام الواضح كما لو أنها صيحة الأزل. عندذاك تأخذ هذه الصيحة بالتغلغل في ظهور الأشياء وديمومتها، وتفصح عن نفسها أما في موسيقى الأبد أو حشرجة الموت، كما لو أنها مفارقة الحياة نفسها. أنها تكشف لنا عن أن كل خطوة في مسارها هو رجوع إلى البداية الأولى. ولا تأويل في هذه الحالة، بقدر ما أنها تنبع من تأصيل ماهية المعنى في ظهور الأشياء وتكاملها في الوعي التاريخي، بوصفه المسار الضروري لما ادعوه باللحظة التأسيسية في تاريخ الأمم والثقافات الكبرى.

إذ ليست اللحظة التأسيسية سوى الحالة التي ينقلب فيها الزمن إلى تاريخ. ومنها وفي مجراها يبدأ التاريخ الفعلي في خط حروفه وكلماته ومعانيه في الوعي الفردي والجمعي. حينذاك تحصل هذه الحالة الملازمة للأقوال والأفعال على ديمومتها في الرمز. ثم تجعله معينا للتفسير والتأويل والتوظيف الدائم. تشبه هذه العملية في مظهرها بالخطوة المتعثرة للوقوف الأول للإنسان، بما في ذلك من حيث الباعث والغاية. بمعنى الارتقاء بالحركة من الزحف إلى المشي. ومنها إلى الهرولة والركض. وفي كل حركة التفاتة إلى الوراء بوصفها قوة منصهرة وطاقة كامنة. وعند هذا الحد تقترب من المعنى الكامن في تاريخ الثقافة بوصفه حركة مبنية على إدراك لحظتها التأسيسية وديمومتها المتراكمة بمعاييرها الخاصة، التي تنتظم بدورها في مجرى المواجهة التاريخية لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي في بناء الدولة والأمة والثقافة.

فقد كانت صيحة القرآن الأولى اللحظة التأسيسية، بوصفها الكلمة السحرية للقراءة، التي تحولت في مجرى القرن الأول لإرساء أسس الخلافة، من صوت الأزل إلى موسيقى الأبد.

من هنا كان الرجوع الدائم إليها يعادل ديمومة رمزيتها العميقة في الوعي التاريخي. بحيث جعل من كل محاولة جديدة لقراءتها اجتهادا وجهادا بمعايير القيم التراكمة في مجرى القرن الأول وصراعاته الشديدة. وفي مجرى هذه المحاولات الحثيثة الساعية لإسباغ المعنى على الأقوال والأفعال يمكننا رؤية تراكم ما أسميته بالمرجعيات النظرية والعملية، أو الروحية والجسدية للثقافة العربية الإسلامية. وقد كانت تلك عملية شاقة بسبب تأسيسها لفكرة الدولة ونموذج الحكم، وفكرة الأمة وانتقالها من المعشر والقبيلة إلى الجماعة والأمة الدينية، ومنهما إلى الأمة الثقافية. كما كانت اللحظة الأكثر قسوة ومشقة بالنسبة للعقل والضمير العربي الإسلامي الأول. وإذا كان محكها الظاهري يتمركز في الصراع من اجل السلطة بوصفه أسلوبا لإرساء أسس الدولة، فإن باطنها كان يقوم في لضم منظومة الأصول والقواعد والقيم النظرية والعملية في تأمل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. وقد صنعت هذه العملية المثقف وصقلته في مجرى معاناتها. ولهذا السبب أيضا تصبح المراحل التأسيسية اشد المراحل قسوة بالنسبة للمثقفين. وذلك لأنها تشرك ظاهره وباطنه، عقله ووجدانه، ماضيه وحاضره في صراع ومواجهة وتحدي، بحيث تجعل من الحياة رديفا للموت، ومن الموت رديفا للحياة. وذلك بسبب توازي الاختيار والاختبار في صيرورة الشخصية وكينونة الثقافة، بوصفها المفارقة الملازمة لمراحل الانتقال التاريخية الكبرى ومرحلة تأسيس الدولة الإمبراطورية.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار كون صيرورة الخلافة بحد ذاتها كانت تجسيدا نموذجيا لامتزاج وتداخل مرحلة الانتقال التاريخية الكبرى وتأسيس الدولة الإمبراطورية، من هنا توقع حدة وفاعلية ما أسميته بتوازي الاختيار والاختبار في صيرورة الشخصية وكينونة الثقافة. فمن المعلوم إن الإمبراطورية لا تظهر فجأة، بل تتراكم في مجرى تطور الدولة. ومع تطورها تتراكم الأبعاد الثقافية لوعيها الذاتي. وحالما يبلغ الوعي الذاتي رؤية مركزيته الكونية، عندها يبدأ دبيب الإمبراطورية في مداعبة العقل والخيال، والإحساس والوسواس، والروح والجسد، والماضي والمستقبل، أي كل ما يشكل في وحدته نغم الصعود الأبدي للدراية والغواية. وعادة ما تضع هذه العملية كل من العقل والإحساس والروح والماضي أمام مهمة تأمل "السر المجهول" للأزل. ومن ثم تسحق بعنف لا رأفة فيه ولا شفقة كل الأخيلة والوساوس والأجساد التي تعيق حركتها صوب المستقبل. بحيث يصبح اختيار الأقوال والأفعال بالنسبة لها اختبارا أبديا لما ينبغي تحقيقه. وهي دوامة عنيفة تسحق كل من يواجهها، بوصفه المصير الملازم لكل لحظة تأسيسية تاريخية كبرى. ومع أنها لا تخلو في حالات عديدة من مصادفة الأحداث والتاريخ الواقعي، لكنها تتخذ معالم المصادفة الأبدية للإرادة البشرية في سعيها للخلود.

ونعثر على هذه العملية منذ انتصار الإسلام في الجزيرة وخروجه مع الخلافة في محاولاتها إرشاد العالم "للدين الحنيف" و"الصراط المستقيم" وبناء "الأمة الوسط"، أي من انتصار الفكرة إلى تأسيس الدولة وبناء الإمبراطورية الثقافية. وهي ظاهرة نادرة وفريدة من نوعها في التاريخ العالمي، ارتبطت بالإسلام وكيفية صعوده وانتصاره الروحي والسياسي. الأمر الذي طبع مساره الروحي ببأس السياسة المتعاظم، ومساره السياسي بخاتم الروح المتألم. بمعنى تلازم الروح والسياسة تلازما عضويا في مجرى بناء العقيدة الكونية والدولة الإمبراطورية. فقد كانت اللحظة التأسيسية روحية الأصل ذات نزوع إمبراطوري كامن. وذلك لأنها كانت تحتوي في أعماقها على حركة توحيدية كونية جعلت من الواحد مبدأها وغايتها في ميدان الوجود الطبيعي، والماوراطبيعي، والفرد، والمجتمع، والدولة. وهو كمون يكمن في فكرة اله واحد، ومسلم مؤمن، وأمة جامعة، وخلافة لله في أرضه. وفي هذا كانت تكمن اللحظة التأسيسية الأولى. فقد أرست أسس الفكرة العامة عن الله الواحد، والمسلم المؤمن، والجماعة – الأمة. وافتتح موت النبي محمد مجرى اللحظة التأسيسية الثانية، بوصفها خلافة الرسول والله في إمامة المسلم والجماعة. وأصبح مسار الخلافة تجسيدا لها في "فتوح" البلدان، وتوحيد الأمصار والأمم عبر إشراكها في مغامرة التاريخ الجديد، بوصفها عملية واعية لتحقيق "خلافة الله في الأرض". وقدمت بهذا إحدى الصيغ النموذجية والفردية للفكرة الإمبراطورية بوصفها فكرة الجمعية الكونية.

وحالما أصبحت "خلافة الله والأرض" في أيدي السلطة، فإنها تكون قد رفعت بنفسها إلى مصاف الله والأرض. ويحتوي هذا الارتفاع من الناحية الرمزية والواقعية على هبوط روحي ومادي، بوصفها المفارقة الضرورية لوجود الدولة والإمبراطورية. وذلك لأنها ترى وتعتقد في كل فعل تفعله تجانسا أمثل للظاهر والباطن، والإلهي والإنساني، والروح والجسد، والعادات والعبادات. وبالتالي لا تحتوي افعالها على رواية ما كان يفعله النبي فحسب، بل ودراية بمضمونه الحقيقي. وفي هذا يكمن سبب ظهور فكرة الإجبار السياسي والروحي بوصفها هداية واختيار، والإجماع بوصفه دراية واقتناع. فقد طبّق النبي محمد هذه الصيغة بمعايير وحيه الذاتي بوصفه وحيا كونيا، بينما سعت الخلافة اللاحقة لتنفيذه بوصفه تحقيقا سياسيا له. وليس مصادفة أن تتحول ممارسة "اخذ البيعة" ولو بالإكراه إلى أسلوب "الإجماع"، بوصفها الصيغة السياسية لمضمون الإجماع الروحي الذي دعا إليه محمد، وللفكرة القائلة بأن المسلمين أمة واحدة. ووجدت هذه الواحدية انعكاسها اللاحق في فكرة الشهادة باللسان. بمعنى أن النطق باللسان (القول) يكفي بحد ذاته. وفيها يمكن رؤية الصيغة السياسية (الظاهرية) المتطرفة لفكرة التوحيد

الروحي (الديني). وقد كان لها ما يبررها ضمن السياق التاريخي لصيرورة الدولة بوصفها لحظة إمبراطورية جليلة.

غير أنها شأن كل لحظة جليلة في التاريخ لا قدسية فيها. وقدسيتها الوحيدة تقوم في ابتكارها القادر على صنع الوحدة الضرورية بمعايير النبل والسموّ. فقد كانت القيمة الروحية الكبرى لتجربة الإجماع في زمن النبي محمد تستمد قوتها من قوة الوحي. لكنها قوة لا "سياسة" فيها. بمعنى أنها مجردة من حيث المصدر والغاية من الأهواء. وليس المقصود هنا، أن الوحي خال من الرغبات الشخصية والأهواء، ولا شيء فيه غير احتكامه إلى فكرة العام والأسمى والأنبل. فقد كانت "السياسة" محكومة بقيم كبرى ورؤية عقائدية كونية. ووجد هذا النوذج تمظهره النسبي ضمن تجربة خلافة الصديق والفاروق. بينما انكسر وتحطم في زمن عثمان. اما تجربة الإمام علي فقد كانت محاولة شبه يائسة لترميمه النوعي. وبالتالي لم يكن البحث عن إجماع بالمبايعة ولو بالقوة زمن أبي بكر وعمر سوى الشطط الجزئي للفكرة العامة وهواجسها النبيلة. مما جعل منها اجتهادا سياسيا محكوما بفكرة الروح. بينما جرى كسرها وتخريبها زمن عثمان. مما جعل منها فجوة تاريخية هائلة وقف أمامها الإمام علي بن أبي طالب دون أن يستطع ردمها. من هنا تحول حياته ومماته وأقواله وأفعاله إلى تجربة مثالية للبحث عن وحدة الروح والسياسة وإعادة تأسيسها في التكامل الفعلي للفرد والأمة، والسلطة والدولة، والحق والأخلاق، والله والتاريخ.

وبعد موت الإمام علي بن أبي طالب تكون قد انتهت مرحلة "خلافة الراشدين"، وابتداء اللحظة التأسيسية الثالثة التي جسدتها الأموية في كسر تقاليد الخلافة الأولى، وتصنيع خلافة الدولة الإمبراطورية السياسية. بمعنى العمل على حصر فكرة الخلافة بتمثيل الله في الأرض. ومن ثم مصادرة كل المكونات المتراكمة في صيرورة المرجعية الروحية والأخلاقية والحقوقية للسلطة والدولة عبر سحقها في أتون فكرة الثار القبلي واحياءه السياسي الانتقام ممن انتقم من عثمان! أي من الجماعة والأمة. وقد جعل هذا التحول من السلطة فعلا فرديا. وليس مصادفة ان نعثر على هذه الحالة في الحديث النبوي الموضوع "الخلافة ثلاثون عاما وما بعدها ملك". بمعنى إحلال الملوكية عوضا عن الخلافة. غير أن الإبقاء على الاسم أبقى على ما بعض ما فيها بعد تفريغه من محتواه الأصلي. ولعل أكثرها أهمية بالنسبة لهذا التحول الدرامي يقوم في فكرة وممارسة المبايعة للخلافة والإجماع عليها. بحيث تحولت المبايعة والإجماع إلى نموذج متكامل من القهر والإذلال والعبودية السافرة. بعبارة أخرى، لقد أصبحت المبايعة والإجماع فعلا صريحا للإكراه السياسي المباشر وغير المباشر. مما جعل منها قوة مخربة للسياسة والروح على السواء. إذ لا يعني البقاء ضمن السياق الظاهري للفكرة والممارسة مع فقدان مقدماتها ومبرراتها

الأولى سوى السقوط الحتمي في هاوية التفريغ الدائم للفعل السياسي من أبعاده الأخلاقية. مما أدى بالضرورة إلى الاعتراض والمعارضة والتمرد والانتفاض. كما أن الإكراه لا يصنع مع مرور الزمن غير تنفير الروح الأخلاقي والفكري في مواجهة انحراف السلطة عن تصوراته المثالية لحقيقة الخلافة ونمطها الممكن في حياة الخاصة والعامة، والجماعة والأمة.

فقد كانت فكرة الإجماع الإلزامي الأول الصيغة الملازمة للتوحيد الروحي والسياسي. وبالتالي فإنها كانت تحتوي في أعماقها على ما أسميته باللحظة الجليلة في تذليل قيم التجزئة الخربة. لاسيما وانه إجماع مبني على مبدأ التوحيد الكوني وليس على قواعد اللعبة السياسية ومعاركها. لقد كانت السياسة ضامرة في مبادئ التوحيد وتصنيع القواعد والقيم المتنامية في فكرة المسلم والجماعة والأمة. وحالما جرى بلوغها، وأصبح للفرد والجماعة والأمة مبادئهم الكبرى و"شهادتهم" المتساوية أمام الله والنفس، فإن البروز السياسي الكامن في المبادئ والقواعد والقيم قد ارجع مكوناته الروحية الأولى إلى "الكتاب" و"السنّة". ولم يعن ذلك من الناحية التاريخية سوى وضع القرآن والسنّة النبوية بين دفتي الكتاب، بوصفه الفصل التاريخي الأول والكبير، الذي رافق اللحظة التأسيسية الثالثة، عندما تحولت الخلافة إلى ملك.

لقد كان تحول الخلافة إلى ملك انقلابا تاريخيا عنيفا على المسار الطبيعي للخلافة الأولى. وذلك لأن الجوهري في هذا التحول هو الإبقاء على غشاء الخلافة والعمل على ترسيخ فكرة ونموذج إمبراطورية الدولة السياسية. مما افرغ بدوره التراكم التاريخي من مضمونه التلقائي وجعل منه أدوات قابلة للتطويع بوصفها جزء من رغبة السلطة. بعبارة أخرى، لقد تحولت إرادة السلطة إلى مصادرة تامة لخلافة الله في الأرض! مما افقد فكرة الخلافة من مضمونها الروحي والأخلاقي، وجعل منها غطاء لإرساء أسس إمبراطورية الدولة، أي دولة بلا ثقافة روحية، إلهها المال والقوة.

وهو تحول ما كان بإمكانه إرواء الأرض الشاسعة للدولة التي انتشرت فيها منذ البدء فكرة الوحدة الضرورية بين الدين والدنيا، والروح والجسد، والعقل والإيمان، والإرادة والتوكل، أي كل الثنائيات التي شقت لنفسها الطريق إلى إحساس الثقافة وعقلها وحدسها. بينما حاولت الأموية إرجاعها جميعا إلى ما ترغب به هي لحالها بحيث طابقت بين الإجماع الالتفاف حولها. مما أفقد استمرار الدولة والروح من وجودها المنظوم في تلقائية التاريخ الإسلامي، وتحويلهما إلى أداوت لبلوغ نزواتها الخاصة. وأدى هذا بدوره إلى مختلف مظاهر الانتفاض والتمرد. وليس مصادفة أن يكون زمن الأموية تاريخا متواصلا للانتفاض ضدها والتمرد عليها

والحلم بالعيش بمعايير الإمبراطورية الروحية السياسية كما تجسدت معالمها الأولية في خلافة الراشدين. وترتب على ذلك نمو مختلف الحجج والأدلة والتنقيب والبحث عما يمكنه أن يؤيد هذه الأحلام ويدعمها على مستوى الفكر والأقوال والأفعال. مع توكيد دائم دائب على مبدأ الرجوع للأصل والأصول. وهي الخطوة التاريخية النظرية الكبرى بالنسبة للثقافة من اجل أن تأخذ بالتكامل مع مختلف مظاهر التراكم المعقد في بنية الدولة (الخلافة) والمجتمع (الأمة) وصراعها الداخلي. وذلك لما في فكرة الرجوع للأصل نفسها من تجاوز للواقع. وذلك لأن حقيقة "الماضي الحق" هو الحق، مما جعل منها أيضا فكرة المستقبل.

وليس مصادفة أن يكون الصراع شديدا وعنيفا وعميقا من جانب الجميع في الموقف من السلطة ونموذج الحكم وأساليبه. فقد وضع توريث السلطة بداية ترسيخ الأموية بوصفها فكرة وأنموذجا أوليا للدولة الإمبراطورية السياسية. مع ما ترتب عليه من أنموذج استحكم في تاريخ الإسلام اللاحق وحرّف مقومات صيرورته الأولية وكينونته الروحية الكامنة. بحيث جعل من مسار السلطة والثقافة كيانين مغتربين ومتباعدين يرصد كل منهما الآخر بعيون مختلفة. وفي هذا يكمن سر الابتعاد العلني والمستتر بين السلطة وأعلام الفكر والثقافة الإسلامية، بحيث جعل من الابتعاد عن السلطة قيمة ومرجعية ضرورية لسمو الفكر والحق والحقيقة. ووضعت الأموية بذور هذه المقدمة الخربة في التربة الثقافية للخلافة. لكنها أنتجت، بسبب ما أسميته بتناثر المرجعيات الروحية الإسلامية الأولية الكبرى في الأصقاع الشاسعة للخلافة، مختلف نماذج الثقافة المعارضة. ومن بين أكثرها عنادا وشكيمة هي ثقافة الجهاد ضد الاستبداد، وثقافة الروح المتسامي في مواجهة النفس والرقي بها فوق المصالح العابرة. ومن خلالهما نشأت وتراكمت نماذج ما ادعوه بالمثقف المجاهد ومثقف الروح.

فمثقف الروح، هو النموذج الجديد لطبقة المثقفين المتراكمة الناشئة من تأمل النفس البشرية والروح الأخلاقي بمعايير الخير الأسمى. أذ استطاعت وضع أسس معرفة النفس والبقاء ضمن معاييرها العملية. كما أنها الطبقة التي اكتوت بنار المتناقضات الظاهرة والباطنة، بحيث أصبحت صيرورتها وكينونتها اختيارا واختبارا دائما. وهي حالة يصعب على الجسد القيام والقعود فيها دون ارتعاش الروح. وفي كل قيام وخروج إنهاك للقوى هو عين الاختيار، كما في كل قعود وقبول ارتعاش للنفس هو عين الاختبار. وإذا كان من السهل الحكم على هذه الحالة بمعايير السياسة والروح عندما يفصل احدهما عن الآخر، فإن إدراك حقيقتها يفترض تحسس القسوة الهائلة فيها بسبب طابعها التأسيسي في مراحل الانتقال. وهذه بدورها لم تكن معزولة عن خصوصية المرحلة التاريخية الانتقالية التي صنعت هذه النماذج من المثقفين وأجبرتهم على

الاشتراك في أحداثها. مما جعل من المسار الروحي للمثقف كيانا متأثرا بالضرورة ببأس السياسة، ومن مساره السياسي فعلا مطبوعا بخاتم الروح المعذب. ولا تخلو هذه الحالة من مأساة هي في الوقت نفسه قدر المثقفين الكبار ومصيرهم الفرداني. لكنه قدر ومأساة تكوّنت في مجراهما نماذج الرؤية الكونية الإنسانية. وليس مصادفة أن تكون هذه النماذج "الخاملة" والوديعة هي المعاول الروحية الخفية التي كانت تحفر قبور الأموية. وذلك لأنها كانت تسهم في توسيع وتكثير زارعة بذور الاحتجاج الروحي في أصقاع الخلافة الإمبراطورية. وشأن كل احتجاج من هذا النوع، فإنه عادة ما يتلبس بلباس السلوك الفردي قبل أن ينتقل إلى مصاف الرؤية العقلية الأخلاقية، ومنها إلى مصاف المنظومة الفكرية والنظرية. وقد جسّدت هذه الحالة شخصيات عديدة لعل أكثرها نموذجية هو سعيد بن المسيب ومحمد بن نافع ومالك بن دينار وأمثالهم، بوصفها الشخصيات التي تمثلت تجارب القرن الأول، أي زمن التأسيس وتصنيع التاريخ الإمبراطوري. فقد صنع هذا التاريخ مثقفيه على قدر ما فيه من لحظات تأسيسية ونزوع إمبراطوري. من هنا فرحهم الظاهري وعذابهم الباطني.

فالعظمة تألم! وهي حالة ملازمة للارتقاء، وذلك لأنها تضع الإحساس أمام محكمة العقل، والعقل أمام محكمة الضمير، والضمير أمام هاوية الحدس! وعندما تواجه الشخصيات المثقفة هذا الانتقال التاريخي المؤلم، فإنها تقف بالضرورة أمام معاناته على مستوى الحس والعقل والحدس، باعتباره مسارها الشخصي. كما تجعل هذه المعاناة من الاختيار الشخصي اختبارا على كافة المستويات. وفي مجراها تتراكم قيم الثقافة ومبادئها الكبرى ومرجعياتها الروحية، أي كل ما يحدد كينونة الثقافة والمثقفين. من هنا حدة المرحلة التأسيسية ولحظاتها في الذاكرة الفردية والجمعية، ومآثرها في التاريخ العام والخاص، وبقائها المتأرجح بين معاناة العقل والوجدان عند مختلف القوى المتصارعة. وفي مجراها يجري ابتداع مختلف الأساليب والوسائل للبحث عن توفيق وتحقيق لما تسعى إليه. وقد تكانلت هذه العملية في صيرورة المثقفين العرب المسلمين الأوائل بهيئة معاناة وتألم عميقين، بوصفه الطريق الخاص والفردي لفردانية الثقافة الإسلامية الناشئة. وإذا اخذنا بنظر الاعتبار ان هذه الثقافة كانت ثقافة دولة إمبراطورية، من هنا يمكن فهم السبب القائم وراء ظهور ما أسميته بمثقف الانتقال من الورع الإسلامي إلى الحكمة الروحية.

*****

عندما ترمي الحياة في بحر وجودها الهائج كل ما هو قابل للعيش والكفاح، فإنها لا تستفسر منه عما يريد ويرغب، بقدر ما تضعه أمام تيار الوجود الساري، بوصفه تيارا قابلا لكل الصور. وعندما يتخذ صورته الإنسانية، فإن الاستفسار والإجابة يصبحان من نوع واحد بسبب وحدة العقل واللسان. وهي الوحدة العذبة والمعذبة التي تثير غبطة الروح الباطنة ورعشة الجسد الظاهرة، وتأسي الوجدان العملي وشكوك العقل النظري. وفي مجراها تظهر مختلف الإجابات بوصفها تحديات فردية. وهي إجابات بسيطة رغم كل تنوعها الكبير، أو أنها إجابات بسيطة شأن البسيطة، أي مرئية وغير متناهية، نقف عليها وتحملنا، نغرف منها وتأخذنا بلا بقية، نملكها وتملكنا. ومن هذا الكلّ المثير للعقل والوجدان تتراكم طبقات ما أسميته بالعظمة بوصفها تألما. وهي المفارقة التي تبرز ملامحها المثيرة في ميدان الثقافة وحياة المثقفين زمن الانقلابات العاصفة عبر إثارتها مهمات التحدي التي تفرضها الحياة بشكل عام والسلطة بشكل خاص. ونعثر على هذه الحالة في تلك الكوكبة الملهمة لمرحلة الانتقال العاصف من الخلافة إلى الملوكية، التي جّسد سعيد بن المسيب (ت-٩٤ هجرية) احد نماذجها الأولية الرفيعة. وفي تجسيده كان لابد له من أن يكون الأكثر تمثيلا لمعاناة الروح الفردي والتاريخ الكلي، شأن كل ما يرتقى إلى مصاف الكوكب في سماء الزمن الثقافي، والنجمة في ثريا التاريخ الروحي. ومن وحدتهما فقط يمكن للشخصية أن ترتقي إلى مصاف النجمة الهادية في بادية الأشباح الكبرى للسلطة الهائجة، والكوكب الفعال في مصائر الأمم.

فالشخصية الكبرى للثقافة الحية هي روح المواجهة الحية، التي عادة ما تضع المثقف الكبير أمام امتحان فردانيته الشخصية بوصفها محنة. بمعنى تحول الامتحان إلى محنة. لكنه تحول تتناغم فيه بصورة خفية وحدة الزمن الثقافي والتاريخ الروحي. وقد كان أبو نعيم الأصفهاني على حق عندما قال عنه، بأنه "كان من الممتحنين. امتحن فلم تأخذه في الله لومة لائم"[1]، باعتبارها الصفة التي عادة ما تصنع الكآبة والحزن في المظاهر، والفرح المتسامي في البواطن. وليس مصادفة أن تتطابق في شخصية سعيد بن المسيب ملامح الحزن مع ملوحة الانتماء إليه، بوصفها سر فردانيته الظاهرة والباطنة. فقد كان اسم جده حزن. وتروي لنا إحدى الروايات كيف أن جده حزنا حالما سأله النبي محمد في أول لقاء بينهما:

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٦١ – ١٧٥.

- ما اسمك؟
- أنا حزن.
- بل أنت سهل
- يا رسول الله اسم سماني به أبواي فعرفت به في الناس!

عندها سكت النبي محمد. وقد اعتزّ سعيد بن المسيب بهذه الرواية، بحيث جعلته يقول: "ما زلنا نعرف الحزونة فينا". وقد يكون هو السبب القائم وراء تقييمه لشخصية علي بن الحسين (زين العابدين) عندما قال عنه: "ما رأيت قط أفضل من علي بن الحسين! وما رأيته قط إلا مقتّ نفسي! ما رأيته ضاحكا يوما قط"[1].

إن ارتقاء صفة الحزن إلى مصاف الرؤية الكونية من خلال انحلال الحزن الفردي في الحزن الكوني هو تذليل للكآبة الجزئية والعابرة (الكاذبة). لهذا قيل عنه بأنه كان "يكره كثرة الضحك". وليس هذا بدوره سوى الوجه الآخر لمرآة قلبه الصافية في عكسها ومواجهتها لحالة الوجود الفعلي. بمعنى تحول ذاته إلى مرآة صافية تنعكس فيها دقائق الصورة الفعلية للوجود وقطرات الزفير المتألم بأثر تأمل تجاعيد الحقيقة في خديه وعينيه. وليست هذه بدورها سوى الحالة التي يختزن في حزنها فرح المستقبل، وذلك لما فيها من استعداد لشهيق اللذة المغرية في مواجهة الحياة كما هي. ومن خلالها إدراك حقيقة الفرح الكوني الطاغي في الوجود، باعتباره بحثا عن الحق والعدالة والرؤية الإنسانية.

وليس مصادفة أن يقولوا أن سعيدا بن المسيب كان "للأوابين غفورا"، بينما كان متمسكا بفكرته يردد ما بدا له حقا وهو تحت السياط تهبط على جسد النحيل. وسوف تتكرر هذه الصورة بعد قرنين من الزمن في شخصية الحلاج. غير ان قصة سعيد بن المسيب كانت مرتبطة بمعارضته جابر الأسود، عامل عبد الله بن الزبير على المدينة، عندما تزوج الخامسة قبل أن تنقضي عدة الرابعة. ومفارقة الظاهرة العميقة والأصيلة تقوم في أن صياح سعيد بن المسيب إثناء جلده لم يكن من إحساسه بألم السوط، بل من عدم التمسك بالقانون العام. إذ تنقل لنا الروايات التاريخية كيف انه كان يصيح والسياط تأخذه، عبارة "والله ما ربعّت على كتاب الله! يقول الله انكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وإنك تزوجت الخامسة قبل انقضاء عدة الرابعة. وما هي إلا ليال! فاصنع ما بدا لك فسوف يأتيك ما تكره!". وقد جاءه ما كان يكره عندما قتل عبد الله أبن الزبير بعد ذلك بفترة وجيزة. واتخذ نفس الموقف من هشام بن إسماعيل

[1] اليعقوبي: كتاب التاريخ، ج٢، ص ٣٠٣.

عامل الأمويين على المدينة عندما عزله الوليد بن عبد الملك عام ٨٧ للهجرة وطلب من عمر بن عبد العزيز أن يوقفه أمام الناس للاقتصاص منه. وبغض النظر عن أن سعيد بن المسيب كان فيه سيء الرأي، إلا انه دعا ابنه والقريبين منه بالا يتعرضوا للرجل ولا يؤذوه بكلمة، تاركا أمره "إلى لله". بينما أخذ على نفسه ألا يكلمه أبدا[1].

إننا نقف هنا أمام مفارقة الوجود الكبرى ونموذجية ظهورها في الأشباح والأرواح، بمعنى خشونة ونذالة السلطة، ولطف المثقف وسموه في مراحل الانقلابات العاصفة. وتعكس هذه المفارقة في الواقع حقيقة الوجود. فالأشباح غبار العاصفة، والأرواح طاقة الريح. وهي المفارقة التي تعذب الروح والجسد، وكل منهما يتحسسها بطريقته الخاصة. الأشباح على انه عذاب، والأرواح على أنها عذوبة. والفرق بينهما كالفرق بين العابر والثابت. من هنا رغبة السلطة بالانتقام، لأنها تتخوف من المستقبل ولا تثق في ثبات الأشياء بسبب قوة الأشباح فيها، على عكس المثقف الذي يتحسس ويسعى للثبات بسبب قوة الحقيقة ومعاييرها الروحية. حيث يجد هذا التمسك تعبيره في تفعيل فكرة اليقين بزوال الشر والخطيئة. وفيه يكمن سرّ الفرح الطاغي والاستعداد غير المتناهي على مواجهة التحولات الخربة وتحمل ما فيها على انه جزء من امتحان الوجد والوجود، أي القلب والتاريخ الفردي. عندها تصبح الأحداث العابرة جزء من حوادث الزمن، بينما تصبح المواقف الفردية تعبيرا عن فردانية الصمدية. يمكننا العثور على هذه الوحدة في جميع مواقف سعيد بن المسيب بوصفها محنة روحية. وفيها أيضا يمكن رؤية سرّ ثباته في مرحلة الانعطاف الكبرى من الخلافة إلى الملوكية. فقد أعطت له هذه الوحدة إمكانية الثبات في عالم متغير هائج، والبقاء ثاقب النظر بين ضباب الأشباح العابثة بالغريزة. وبالتالي لم تكن المغفرة والرحمة المميزة لمواقفه من جلاديه ومعاقبيه سوى الصورة المصّغرة لمحنة القلب الروحي الكبير في مواجهة ما هو عابر بمعايير التاريخ والحقيقة. إذ ليست المغفرة في الواقع سوى الحالة الجوهرية الملازمة للأرواح الكبيرة في مواقفها من الأشياء والأفعال عبر وضعها في سلة الاحتمال الفردي والتعامل معها كما لو أنها جزء من أثقال الوجود العابر. وفي هذا يكمن السرّ القائم وراء تعرج مواقف سعيد بن المسيب من النفس والمظهر والسلوك، ووحدتها في الأعماق بوصفها استقامة لما أسميته بالصمدية المثقفة، أي المهّذبة بمعايير الوحدة المتسامية.

فالصمدية المثقفة صانعة الوحدة المتسامية، التي نعثر عليها في كل مظاهر الروح والجسد، والباطن والظاهر، والزمن والتاريخ، والعقل والضمير، والحس والحدس، والعلم

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٦٧٢.

والعمل، والأوهام والأحلام. كما أنها الوحدة المرنة في عذابها الجسدي وعذوبتها الروحية، بوصفها الحالة الضرورية لكل امتحان شخصي تاريخي قادر على الارتقاء إلى مصاف الفردانية المتسامية. فقد كانت الشخصية التاريخية الروحية احد النماذج الرفيعة لما أسميته بمثقف المحنة الروحية، الذي ادخل سعيد بن المسيب اغلب أبعاده في فلك الثقافة الإسلامية الناشئة وشخصية المثقف بشكل عام. بمعنى انه حققه على قدر ما فيه من اندفاع خالص صوب تجسيد "حقائق المرجعية الأبدية للروح" ومبادئها العملية في كل من الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع والدولة في الأقوال والأفعال والمواقف وكذلك في الآثار والمآثر. مما أدى الى ان يصبح سعيد بن المسيب الممثل الأول لمثقف الانتقال من الورع الإسلامي إلى الحكمة الروحية. إذ كان من الصعب، بل من المستحيل تبلور هذه الحكمة دون مكابدة معاناة وهموم المرحلة العاصفة للانتقال من الخلافة إلى الملوكية.

ولد سعيد بن المسيب في المدينة قبيل وفاة عمر بن الخطاب بعامين، ومات سنة ٩٤ هجرية في خلافة الوليد بن عبد الملك. بمعنى انه عاش وعايش أحداث القرن التأسيسي للفكرة الإسلامية والدولة والثقافة والخلافة والإمبراطورية وصراعاتها العنيفة. لقد شاهد وتحسس مقدمات وأحداث الاختلاف على عثمان ومصرعه، والفتنة الكبرى في موقعة الجمل وصفين والنهروان، واغتيال الإمام على بين أبي طالب، وصعود معاوية إلى السلطة، وظهور الأموية وتحول الخلافة إلى ملك وراثي، وردود الفعل عليها ومقتل الحسين، وموقعة الحرة، وثورة المدينة، وهزيمتها واقتحامها واستباحتها وقتل أهلها وانتهاك حرمتها. كما شهد حصار الأمويين للكعبة وضربها بالمجانيق، وإعلان ابن الزبير خلافته، والصراع بين ابن الزبير والأمويين، ومقتل ابن الزبير، وانفراد عبد الملك بن مروان بالحكم، ثم غدر عبد الملك بأبناء عمه الأمويين بعد اتفاقية الجابية، وإسناده ولاية العهد لابنيه الوليد ثم سليمان. ومات في خلافة الوليد بن عبد الملك.

ذلك يعني انه عاصر وعايش وشارك بصورة مباشرة وغير مباشرة اغلب الأحداث العنيفة والدرامية التي ميزت صعود الإسلام والكينونة العربية الإسلامية الجديدة. وتعامل مع هذه المعايشة بمعايير الوعي الذاتي العربي الإسلامي الأول، أي بمعايير الرؤية التاريخية والروحية المتراكمة في مجرى انقلابين عاصفين في التاريخ العربي، ألا وهما انتصار الإسلام وصيرورة الإمبراطورية العربية (الأموية). وقد صنعت منه هذه المعايير مثقف الورع الأخلاقي والرؤية الروحية (القلبية)، تماما بالقدر الذي ساهم في وضع أسسها العملية. إننا نراها في تتبعه للأحداث وتقيمه لها، ونقله للحديث ونوعيته، ومواقفه من التفسير والتأويل، ومشاعره وعقله

للأقوال والأعمال، ومعاناته للقيم، وحدسه لآفاق الوجود والأنفس. فنراه يتحدث بتاريخ النبوة وتأريخها. ويدلي بقوله عن الخلاف المعروف عن "نزول الوحي" في عمر الأربعين، قائلا: "أنزل على رسول الله الوحي وهو ابن ثلاث وأربعين سنة"[1]. وعلق على خلافة أبي بكر قائلا "أستكمل أبو بكر بخلافته سن رسول الله فتوفي وهو بسن النبي"[2]. وانه "لما توفي أبو بكر أقامت عليه عائشة النوح فأقبل عمر بن الخطاب حتى قام ببابها. فنهاهن عن البكاء على أبي بكر"[3]. وعنه أيضا أن عمر بن الخطاب جمع الناس فسألهم قائلا "من أي يوم نكتب؟" فقال علي بن أبي طالب "من يوم هاجر رسول الله"[4]. وقال بهذا الصدد أيضا، بأن "أول من كتب التأريخ عمر لسنتين ونصف من خلافته. فكتب لست عشرة من الهجرة بمشورة علي بن أبي طالب"[5].

كما روي الأحاديث بوصفها جزء من تاريخه الشخصي في تتبع أخبار النبي والصحابة. فقد قال مرة عن نفسه "كنت لأسير الليالي والأيام في طلب الحديث الواحد". من هنا يمكن فهم نقله الأحاديث عن عمر بن الخطاب مع انه لم يبلغ من العمر حسب بعض الروايات سنتين أو أربع سنوات قبل وفاة عمر. لهذا أجاب مرة على سؤال يتعلق بمصدر أخذه الأحاديث قائلا، بأنه أخذها عن زيد بن ثابت، وجالس سعد بن أبي وقاص وابن عباس وابن عمر، ودخل على أزواج النبي عائشة وأم سلمة، وكان قد سمع من عثمان بن عفان وعلي وصهيب ومحمد بن مسلمة، وأغلب روايته عن أبي هريرة وكان زوج ابنته. كل ذلك جعله مرة يقول "ما بقي أحد أعلم بكل قضاء قضاه رسول الله ولا أبو بكر وعمر مني". بل كان يقال عنه بأنه "راوية عمر"، من حيث كونه "أحفظ الناس لأحكامه وأقضيته".

وعلى خلاف غيره كانت الأحاديث التي نقلها تتسم بما فيه من نزوع روحي وعملي، كما نراه على سبيل المثال في مجموعة الأحاديث المروية عنه مثل "أول ما يرفع من الأمة الأمانة وآخر ما يبقى الصلاة. ورب مصل لا خير فيه"، و"من اعتز بالعبيد أذله الله"، و"من اتق الله عاش

---

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص٥٢٧.

(2) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص٣٨٤.

(3) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص٣٤٩.

(4) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص٤.

(5) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص٤٧٦.

قويا وسار في بلاده أمنا"، و"حسن الخلق خلق الله الأعظم"، و"إن لكل شيء شرف يتباهون به، وإن بهاء أمتي وشرفها القرآن"، وأمثالها. إضافة إلى الأحاديث ذات الصلة بالإمام علي بن أبي طالب، مثل قوله يوم خيبر "لأدفعن الراية إلى رجل يحبه الله ورسوله"، فدعا عليا ودفع إليه الراية. وكذلك الحديث القائل، "من كنت مولاه فإن عليا مولاه اللّهم عاد من عاداه ووال من والاه".

وقد صنعت هذه الحصيلة الحياتية والروحية شخصيته المتميزة ونموذجه العلمي (الثقافي). ومنهما صارت كينونته الخاصة وصورته النموذجية في التاريخ الواقعي والمثالي للأمة والثقافة. بحيث جعل الأسلاف ومن بعدهم يقولون عنه "كان سعيد بن المسيب يفتي وأصحاب رسول الله أحياء"، وإنه "أعلم أهل المدينة"، وإنه "كان رأس من بالمدينة في دهره والمقدم عليهم في الفتوى"، وإنه "أعلم الناس بما تقدمه من الآثار وأفقههم في رأيه"، وإنه "عالم العلماء"، و"فقيه الفقهاء"، بحيث لم يكن "أحدا يأنف أن يأتي إلى حلقته في العلم"[1]. مما جل البعض يقول "بعد موته استوى الناس". بمعنى بلوغه الذروة التي جعلت من حوله دونه وسواه، بحيث لم يعد هناك فرقا بينهم. فقد كان الفرق جليا بينه وبينه، وحالما غاب سعيد بن المسيب غاب الفرق والتباين والتمايز. ونعثر في هذه الصيغة الرمزية المتعالية على محاولة إبراز قوه المكانة الروحية التي لم تستطع السلطة الاستبدادية بمختلف مظاهرها وأشخاصها انتزاعها منه أو حجبه عنها.

لقد تحول سعيد بن المسيب إلى احد مصادر الإفتاء والقول بالرأي الحر والاجتهاد. وليس مصادفة فيما يبدو انه جعل من فقدان العقل سرّ "الخطيئة الأولى"، بمعنى "إخراج آدم من جنة الله" إلى عالم الطبيعة والتاريخ الفعلي. فقد نقل عنه قوله "أن آدم ما أكل من الشجرة وهو يعقل، ولكن سقته حواء الخمر حتى سكر فلما سكر قادته إليها فأكل". بمعنى أن "الخطيئة" نتاج لخطأ العقل بوقوعه تحت تأثير المسكر. أما بمعايير التأويل القرآني، فإنه ينقض الصيغة الواسعة الانتشار للفكرة السلفية الجامدة عن أن خمر الجنة لا غول فيها، أي خالية من تأثير الكحول.

لقد جعلته وحدة الاجتهاد الحر والنزوع الفرداني العملي عصيا بقدر واحد على نفسه والسلطة، بوصفه القدر الحقيقي للمثقف. فالمثقف الحقيقي عصيان دائم. الأمر الذي نعثر عليه في تجانس تصوراته واجتهاده ومواقفه العملية تجاه مختلف القضايا التي واجهها. وإذا أخذنا بنظر

---

[1] ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٥، ص ٨٨-١٠٥.

الاعتبار أن حياته كانت على امتداد القرن التأسيسي لكل من العقائد الإسلامية، والخلافة السياسية، والدولة الإمبراطورية، من هنا يمكن توقع حجم الامتحان الفردي الذي واجهه. اما درجته فقد كانت تقوم في مبدئية المواقف، بمعنى تحررها من كل ما لا علاقة جوهرية له بالروح. وهو تحرر معقد ومؤلم بقدر واحد. فالمواقف المحكومة بمتطلبات الروح وقواعد فعله الظاهرة والباطنة عادة ما تصنع في مراحل الانتقال العاصفة نموذجا خاصا في الأقوال والأفعال. وعادة ما يكون هذا النموذج أقرب إلى العصيان الهادئ والاستعداد الذاتي على تحمل مظاهر العنف المستشرسة في عروق السلطة. كما ويدمج في لطفه الهادئ والعنيد طاقة الازدراء الأخلاقي ضد أفعال السلطة وخروجها على منطق الحق وقيم العدل.

فمراحل الانتقال الكبرى هي بمعنى ما زمن العبث بالقيم. من هنا اختلاط الأمور فيها بطريقة يصبح التمسك بالنفس شرط الارتقاء إلى مصاف الأمة، والاحتياط بالمطلق شرط مواجهة زوبعة الصغائر الكبيرة. مما يجعل من حياة الشخصية الكبرى محنة دائمة. فالسلطة تسعى للاستحواذ على كل شيء من اجل تحويل نفسها إلى مركز الوجود، بينما لا وجود حقيقي لها إلا بالقدر الذي تجذب كل ما يمكن جذبه لكي تظهر بمظهر القوة الخارقة، بوصفه الوجه الآخر للضعف والخوف والخوار. فالبشر كالمعادن، وزنها على قدر أوزانها الداخلية. وبالتالي، فإن البشر تتهاوى وتنجذب على قدر ما فيها. وما يصعب حمله يجري رميه. لكنه يبقى مثيرا للرغبة الخفية في إبراز قوة الجسد وشكيمة الإرادة في كسر شوكة الشكوك المحتملة من جانب الآخرين.

والآخرون بالنسبة للسلطة هو كل شيء، الهواء والماء والنار والتراب والكينونة الإنسانية المتراكمة في الضمائر والبصائر. من هنا رغبتها الدائمة في انعدام الشكوك تجاه كل ما تقوله، واليقين بأن ما تفعله هو عين الصدق والحق. كما تسعى من خلال هذه المعادلة لجعل الإخلاص هبة مجانية من جانب الجمهور، ومعاقبة كل من تساوره خواطر النظرة المتفحصة وهواجس الضمير الورع وشبهات العقل النقدي. وفي هذا يكمن مضمون المحنة الفعلية التي تواجهها العقول الكبيرة والضمائر المرهفة والأرواح الحية. وذلك لأنها تقف، حتى حالما تنزوي في ابعد الأماكن وأكثرها عزلة، أمام خيال السلطة كما لو أنه الشبح القابع وراء صورتها الفعلية.

فالسلطة لا ترى غير الأشباح. والأرواح بالنسبة لها مسكونات مفزعة لأنها تتحسس فيها خيالها العابر. بمعنى أنها تدرك حقيقتها بوصفها أشباحا عابرة. وليس مصادفة ظهور الرغبة "الأبدية" عند السلطة وعنفوانها في أن تكون جسد الحقيقة. وذلك لأنه الأسلوب الوحيد الذي يطمأن رغبتها الحارقة ويحولها إلى أزل التاريخ. إذ لا شيء يثير شهية السلطة أكثر من جاه التمتع

المغري بوحدة الحقيقة والتاريخ في كيانها الخاص. أنها الشهية الراغبة في توحيد التاريخ والحقيقة في كيانها الخاص، ومن ثم جمع مكونات لا يمكن جمعها إلا في سراب الوهم. ومنها عادة ما تتراكم معاناة اللذة المغرية للسلطة بالاستحواذ على المثقف وأهل العلم، بوصفه التعويض المادي الوحيد القادر على تبديد شكوكها! وفي هذا تكمن المفارقة الملازمة للسلطة في علاقتها بالمثقف بشكل عام وزمن الانقلابات الحادة بشكل خاص.

فالسلطة لا تحب الشكوك! مع أن الشك بكل ما حولها هو مصدر حيويتها وديمومتها! لكنه شك الريبة والخوف. من هنا قلقها من الحقيقة وصوتها المثير سواء جرى ذلك في نطق اللسان أو حركة الجسد أو فعل الضمير أو حتى صمت الاحتجاج الغائر في زوايا وخبايا الأماكن المقفرة. فالمثقف الكبير صوت وحركة وفعل واحتجاج بحد ذاته. وبالتالي فهو يقلقها أينما كان وكيفما كان. من هنا رغبتها العارمة في كسبه بوصفه الأسلوب الضروري والوحيد لامتلاك الحقيقة وسرقة التاريخ عبر تحويل إخلاصه للحقيقة إلى ولاء للسلطة. غير ان السلطة تتحسس هذا الوهم وتدرك مخاطره لكنها لا تستطيع الفكاك عنه لأنه جزء من غريزة وجودها. فهي لا تستطيع إدراك الحقيقة القائلة، بأن امتلاك الحقيقة هو فعل الروح الثقافي. ومن يمتلك الحقيقة تمتلكه. والإخلاص لها ينبع منها وفيها وبها. وكل ما فيها هو معيارها. والولاء للسلطة ليس حقيقة بل وهم. وقد يكون هائجا شأن الخطيئة والأشباح لكنه بلا تاريخ ذاتي. من هنا سرعان ما يتلاشى ويندثر، شأن كل "زمن ضائع". ويظهر جلاء هذه الحالة زمن الانقلابات العاصفة، وذلك لأنها تضع المثقف والسلطة أمام الامتحان القاسي للقضاء والقدر من خلال وضع المثقف أمام مصيره الفردي والتاريخي. وهو امتحان عادة ما يتحول إلى محنة أخلاقية وروحية هائلة. والخروج منها يفترض الخروج عليها. من هنا عادة ما تكون الشخصية المثقفة الكبرى للمراحل الانتقالية هي الشخصية القادرة على تذليل جاذبية السلطة وانحطاط القيم من خلال مواقفها المحرجة للسلطة بالخروج عليها ومواجهتها. بمعنى قدرتها على تحقيق الفكرة القائلة، بأن الثقافة روح متسامية والمثقف التاريخي جسدها الحي. وحالما يرتقي إلى مصاف الهيئة المجسدة للروح عندها يصبح روحا بمعايير التاريخ والواقع.

وقد مثّل سعيد بن المسيب هذه الهيئة في كل شيء. فقد حقق في مظهره وحدة الروح والجسد. فنراه يعتمّ بعمامة سوداء ثم يرسلها خلفه. كما نراه يلبس في الفطر والأضحى عمامة سوداء ويلبس عليها برنسا أحمر أرجوانا. وأحيانا يعتمّ وعليه قلنسوة لطيفة بعمامة بيضاء لها علم أحمر يرخيها وراءه شبرا. ويقول عنه البعض بأنه لم يلبس ثوبا غير البياض كما كان أبيض الرأس واللحية. وكان يمشي بالنهار حافيا ويصلي في نعليه! لا يدع ظفره يطول، يتوضأ كلما بال،

ويصافح كل من يلقاه، ويكره كثرة الضحك، ولا يستحب أن يسمي ولده بأسماء الأنبياء. وهي ملامح ظاهرية تتوحد فيها شخصيته بوصفها كتلة حرة للروح والجسد. أنها تتلون بألوان الوجود وتبقى صافية في أعماقها عارية أمام المطلق. وفي هذا يكمن السبب الذي جعله مرة يقول "من استغنى بالله افتقر إليه الناس". وقد تراكمت هذه الفكرة في مجرى معاناته الحياتية ومواجهته للسلطة لا المجتمع، بوصفها الصفة الجوهرية للمثقف الأصيل. فالمثقف الكبير لا يعارض المجتمع، بل السلطة. لكنه يواجه كل ما في الوجود بمعايير الحقيقة. من هنا قوله مرة "إن الدنيا نذالة هي إلى كل نذل أميل. وأنذل منها من أخذها بغير حقها، وطلبها بغير وجهها، ووضعها في غير سبلها". وهي صفات لا تخلو منها العوام والخواص، لكنها أكثر ما تتقيح منها جوارح السلطة في سعيها المحموم لأخذ الأمور بغير حقها وطلبها لغير وجهها ووضعها في غير سبلها. ووجدت هذه الفكرة صداها بأشكال ومستويات مختلفة لكنها تسير ضمن الفكرة التي صرح بها مرة والقائلة، بأنه "ما أكرمت العباد أنفسها بمثل طاعة الله، ولا أهانت أنفسها بمثل معصيته"[1]. ولا يعني الله بالنسبة لسعيد بن المسيب سوى الخير المطلق.

لقد تحول الله إلى الكينونة الفاعلة في أعماق سعيد بن المسيب، كما هو الحال بالنسبة لكل رجال الروح. فالمطلق هو مداعب أسرارهم. ومن ثم مؤسر وأسير وحدة الباطن والظاهر في مواقفهم الشخصية من النفس. فالمثقف الروحي هو مثقف المواقف النقدية الدائمة والثابتة من النفس أولا وقبل كل شيء. وهو معيار الثبات المرن. من هنا قوله "من استغنى بالله افتقر إليه الناس". ولهذا السبب كان لا يقبل من احد شيئا لا دينارا ولا درهما ولا شيئا. بل انه لم يشرب من شراب احد، كما قيل عنه. لهذا نراه يرفض تزويج ابنته إلى عبد الملك بن مروان، بينما نراه يزوجها لرجل آخر بدرهمين! مما أغاظ الخليفة الأموي، بحيث لم يجد بدا من الانتقام منه إلا بالاحتيال عليه فجلده مائة سوط في يوم بارد وصب عليه جرة ماء وألبسه جبة صوف! ولم يعبأ بكل ذلك. فقد كان نموذجه الاحتجاج الصامت وقول الحق، بوصفها الصيغة النموذجية لسمو الروح المعرفي والقلب الوجداني. من هنا قوله "أصلح قلبك والبس ما شئت". وحالما دفع هذه الفكرة إلى النهاية، فإنها لم تصب غير كبد السلطة، كما وضعها في قوله "لا تملئوا أعينكم من أعوان الظلمة إلا بإنكار من قلوبكم لكي لا تحبط أعمالكم الصالحة".

[1] ابن الجوزي: صفوة الصفوة، ج٢، ص٨١.

لقد حوّل سعيد بن المسيب القلب إلى الوعاء الشامل لاختبار الظاهر والباطن، والروح والجسد، والعلم والعمل. الأمر الذي جعل من العبادة بالنسبة إليه تفكرا. فقد قال له رجل وقد رأى قوما يصلون ويتعبدون:

- يا أبا محمد ألا تتعبد مع هؤلاء القوم؟
- يا ابن أخي! أنها ليست بعبادة.
- فما التعبد يا أبا محمد؟
- التفكر في أمر الله، والورع عن محارم الله، وأداء فرائض الله.

لقد رفع سعيد بن المسيب فكرة العبادة إلى مصاف التفكر والالتزام به في ميدان الباطن (الورع) والظاهر (الفرائض)، بوصفها الصيغة المألوفة لوحدة العلم والعمل. إذ لا يعني التفكر في أمر الله سوى الارتقاء به إلى مصاف المطلق. ومن ثم الخروج على معايير الجسد والغريزة إلى عوالم الباطن والعمل بمعاييرها. فالورع عن محارم الله يعني الورع عن كل ما يتعارض مع فكرة الخير العام. وأداء الفرائض هو التمسك بمعايير القانون العام. والقانون العام هو قانون الحق الباطن وليس فرائض السلطة.

إن ثلاثية التفكر والورع والالتزام الشخصي كانت بالنسبة لسعيد بن المسيب ميدان الاحتكام الفعلي لشخصيته المثقفة، ومن ثم لمحنته الفردية بوصفها امتحانا أبديا للمثقف. إذ نعثر على هذه الوحدة في أفكاره القائلة، بأن "العبادة هي التفقه في الدين والتفكر في أمر الله"، وأن "الصلاة يقطعها الفجور ويسترها التقوى". بمعنى إرجاع مضمونها الواقعي إلى الواقع والعمل به. ولا يعني ذلك في الواقع سوى الالتزام الفردي بالمضمون الروحي للتفكر والمحتوى الأخلاقي للأفعال. لهذا نراه في إحدى المرات "يتباهى" قائلا "ما أذن المؤذن منذ ثلاثين سنة إلا وأنا في المسجد"، وأنه ما فاتته "الصلاة في جماعة منذ أربعين سنة". كما أنه المكان الذي تحول مع مرور الزمن إلى ميدان اختبار الإرادة في الموقف من السلطة، وذلك لما فيه من رمزية تحتوي آنذاك على قلعة الاحتماء من إغراء السلطة والزمن العابر.

فالمثقف الكبير تجسيد فردي حي لحصانة الإرادة واحتجاج القلب. وإذا كان الإغراء الحي للإرادة عادة ما يجري من خلال الجاه والمال والنساء، فإن الحصانة منها عين التحدي "اللعين" لمباهج الحياة. وهو الثالوث الذي صده سعيد بن المسيب من خلال حبس الجسد في المسجد وتحرير الروح من الاحتماء بشيء غير ذاته المتسامية. بحيث جعله ذلك يقول، بأن نفسه "كانت أهون عليه في ذات الله من نفس ذبابة".

إننا نقف أمام عصامية متسامية أقفلت قلبه أمام إغواء وإغراء الجاه والمال والنساء، بوصفها إحدى أدوات وألاعيب السلطة في استدراج ولاء المثقفين لها. وبالتالي لم يعن إغلاق القلب أمام "شهوات الحياة الدنيا" سوى الانفتاح على قنوات الحياة الآخرة، أي الحياة الأخرى المحكومة بقانون الروح والعيش بمعاييره. وحالما يجري بلوغ هذه الحالة، فانها تحرر القلب من فزع الخضوع للاغيار أيا كان شكلها وحجمها. حينذاك يصبح كل ما هو غيره (الاغيار) أشباحا معتمة لا نور فيها. وليس مصادفة أن يرد مرة على احد الرجال الذين اقترحوا عليه وهو في طريقه إلى البيت ليلا، بأن يرسل مع غلامه مصباحا ينير له الطريق، قائلا "لا حاجة لي بنوركم! نور الله أحب إلي من نورك". وعندما يبلغ المثقف هذه الذروة يصير روحا يعيش ويرى ويعمل بمعايير الفكرة المتسامية. وحينذاك يصبح كل ما عداها عتمة. وليس مصادفة ان تثير هذه الحالة فزع السلطة، لأنها تفقد بأثر ذلك بريقها و"نورها" الكاذب في وسط النهار!

لقد جعل ذلك من حياة سعيد بن المسيب وجدّه واجتهاده تكذيبا دائما للسلطة، تماما بالقدر الذي جعل من حياتها محاولات مستميتة من اجل إغرائه وإجباره وقهره على القبول بها. وصنع هذا الخلاف شخصية سعيد بن المسيب وكشف عن هويته التاريخية بوصفه روحا متسام في مواجهة شبح الأموية. وأبتدأت هذه المواجهة بالضد من معاوية وانتهت بوفاة سعيد بن المسيب. وليس مصادفة أن يقول: "فعل الله بمعاوية وفعل! فإنه أول من أعاد هذا الأمر ملكا". وقد كان هذا الموقف اقرب إلى تقرير واقع أو تحصيل حاصل. وذلك لأن معاوية كان أول من أقام الحرس والشرط والبوابين في الإسلام، وأرخى الستور، ومشي بين يديه بالحراب، وأخذ الزكاة من الأعطية، وجلس على السرير والناس تحته، وجعل ديوان الخاتم، وسّخر الناس في بناء المباني ولم يسخر أحد قبله، واستصفى أموال الناس فأخذها لنفسه. بل أن معاوية نفسه كان يقول "أنا أول الملوك"[1]. غير أن ما كان يبدو على لسان معاوية إطراء ومديحا، اتخذ في مواقف سعيد بن المسيب ولسانه ذما وتوبيخا. وهي مواجهة كان مصيرها الموت واستمرارها حياة. كما أنها المفارقة التي فرّقت سعيد بن المسيب عمن حوله وحولته إلى لسان التاريخ والروح. ومن ثم جعلت من كلماته صدى الحق والحقيقة. لهذا نراه يسمي سنوات حكم يزيد بن معاوية بالشؤم، لأنها كانت زمن القتل والاستباحة وانتهاك الحرمات. ففي السنة الأولى قتل الحسين بن علي وأهله، وفي الثانية استبيح حرم النبي محمد وانتهكت حرمة المدينة، وفي الثالثة سفكت الدماء في البيت الحرام وحرقت الكعبة!

---

[1] اليعقوبي: كتاب التاريخ، ج٢، ص٢٣٢.

أما خلفاء بني أمية اللاحقين فقد كانوا مجرد حلقات متنوعة الصدأ في هذه السلسلة. لكن بريقها التاريخي يتلألأ من خلال مواقف من أسميتهم بمثقفي الحكمة الروحية، التي كان سعيد بن المسيب أحد نماذجها الرفيعة. فقد كانت علاقته بالسلطة الأموية حتى موته أنموذجا للتحدي والرفض. وأختصرها في عبارتين وحيدة المعنى، الأولى في معرض رفضه لإغراء السلطة المالي عندما قال "لا حاجة لي فيها ولا بني مروان حتى القي الله فيحكم بيني وبينهم". وانه لا سلام بينهما، كما وضعها في عبارته القائلة، "حتى يحكم الله بيني وبين بني أمية". لقد وضع نفسه مقابل السلطة وجبروتها وإمبراطورية الأموية وقواتها. وكانت حياته المنزوية والقابعة في مسجد المدينة تحديا كبيرا، عندما جعله مكانا تحدى فيه السلطة الأموية على مدار أربعة عقود. وتروي لنا كتب التاريخ والسير كيفية مواجهته لعبد الملك بن مروان عندما قدم الأخير إلى المدينة. فعندما طلب من حاجبه النظر فيما إذا كان في المسجد أحد من حدّاثه من أهل المدينة، أي ممن يمكنه الحديث معه، فإنه لم يلق فيه غير سعيد بن المسيب في حلقته العلمية. وعندما نظر الحاجب إليه وغمزه وأشار إليه بإصبعه على أمل أن يتلفت إليه ويجيبه، فأن سعيدا لم يتحرك ولم يتبعه. عندها دنا منه مرة أخرى وغمزه وأشار إليه قائلا:

- ألم ترني أشير إليك؟!
- وما حاجتك؟
- استيقظ أمير المؤمنين فقال انظر في المسجد أحد من حداثي فأجب أمير المؤمنين!
- أرسلك إلي؟
- لا! ولكن قال اذهب فانظر بعض من حدّاثنا من أهل المدينة فلم أر أحد أهيأ منك.
- اذهب فأعلمه أني لست من حدّاثه!

فخرج الحاجب وهو يقول "ما أرى هذا الشيخ إلا مجنونا"! وعندما رجع الحاجب إلى مالكه وقص عليه ما جرى، قال عبد الملك، اتركه! انه سعيد بن المسيب! وعندما حاول عبد الملك إجبار الناس بالبيعة لابنيه الوليد وسليمان، رفض سعيد بن المسيب المبايعة. وكان والي المدينة آنذاك هشام بن إسماعيل. فدعا الناس إلى البيعة فأجابوا إلا سعيد بن المسيب، فإنه أبى وقال "لا أبايع وعبد الملك حي"! فضربه هشام ضربا مبرحا وطاف به وهو في تبان شعر حتى بلغ رأس الثنية التي يقتلون ويصلبون عندها. ثم ردوه وحبسوه. فقال سعيد "لو ظننت أنهم لا يصلبونني ما لبست ثياب مسوح ولكنني قلت يصلبونني فيسترني"! فبلغ عبد الملك الخبر فقال "قبح الله هشاما إنما كان ينبغي أن يدعوه إلى البيعة فإن أبى أن يبايع فيضرب عنقه أو يكف

عنه". وكتب إليه يلومه ويقول له "إن سعيدا ليس عنده شقاق ولا خلاف"[1]. ونفس الشيء عمله في معارضته لبيعة عبد الله بن الزبير، حيث قال"لا أبايع حتى يجتمع الناس"! فضربه جابر بن الأسود، عامل ابن الزبير، ستين سوطا. فبلغ ذلك ابن الزبير فكتب إلى جابر يلومه قائلا "ما لنا ولسعيد! دعه لا تعرض له!".

وعندما قدم عبد الملك بن مروان إلى المدينة إثناء قيامه بمناسك الحج، توقف على باب المسجد وأرسل إلى سعيد بن المسيب رجلا يدعوه. فأتاه الشخص وقال له:

- أمير المؤمنين واقف بالباب يريد أن يكلمك.
- ما لأمير المؤمنين إليّ حاجة، وما لي إليه حاجة، وإن حاجته إليّ لغير مقضية.

فرجع الشخص إلى عبد الملك وأخبره بما جرى. عندها قال له عبد الملك: "ارجع إليه فقل إنما أريد أن أكلمك ولا تحرّكه". فرجع إلى سعيد وعندما طلب منه الاستجابة لطلب الخليفة ردد ما قاله في المرة الأولى. عندها قال له المراسل:

- لولا أنه تقدّم إليّ فيك ما ذهبت إليه إلا برأسك! يرسل إليك أمير المؤمنين يكلمك تقول مثل هذه المقالة؟!
- إن كان يريد أن يصنع بي خيرا فهو لك! وإن كان يريد غير ذلك فلا أحلّ حبوتي حتى يقضي ما هو قاض!

إننا نقف هنا أمام تحد عنيد مبني أولا وقبل كل شيء على موقف المعارضة المتجانس من السلطة الغاشمة. وليس مصادفة أن يعتبر سعيد بن المسيب الخليفة عبد الملك بن مروان "فرعون عصره"! إذ تروى عنه حادثة تقول، بأن رجلا أتاه فقال له:

- رأيت كأن النبي موسى واقف على ساحل البحر آخذ برجل رجل يدوّره كما يدّور الغسّال الثوب! فدوّره ثلاثا ثم دحا به إلى البحر.
- إن صدقت رؤياك مات عبد الملك إلى ثلاثة أيام.

وعندما مات عبد الملك بعد ثلاثة أيام، جاءه الرجل مستفسرا:

- من أين قلت هذا؟
- لأن موسى اغرق فرعون! ولا أعلم فرعون هذا الوقت إلا عبد الملك![2]

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٢٣٥.

[2] اليعقوبي: كتاب التاريخ، ج٢، ص٢٨١.

وميزت هذه العلاقة مواقفه من البقية الباقية من خلفاء بني أمية. فعندما أراد الوليد بن عبد الملك الحضور إلى المدينة، فإنه طلب من عمر بن عبد العزيز أن يحضر له عشرين رجلا من قريش يخرجون معه فيتلقونه. وعندما بلغوا منطقة السويداء والتقوا بالوليد، أمرهم الحاجب بالنزول فنزلوا، ثم أمرهم فركبوا. ثم أنزلهم في منطقة ذي خشب. ثم دعاهم رجلا رجلا فسلموا عليه. ودعا بالغداء فتغدوا عنده. وبعد ذلك دخل المدينة وذهب إلى المسجد ينظر إلى بنائه. حيث جرى إخراج الناس منه، فما ترك فيه أحد وبقي سعيد بن المسيب لا يجرأ احد من الحرس أن يخرجه. وكان سعيد بن المسيب عليه ربطتان ما تساويان إلا خمسة دراهم في مصلاه. فقيل له:

- لو قمت!
- والله لا أقوم حتى يأتي الوقت الذي كنت أقوم فيه!
- فلو سلمت على أمير المؤمنين.
- والله لا أقوم إليه!

عندها جعل عمر بن عبد العزيز يحرف الوليد في ناحية المسجد لكي لا يرى سعيدا حتى يقوم. غير أن نظرة من الوليد لمحت شيخا إلى جانب القبلة. وعندما سأل عنه قيل له انه سعيد بن المسيب. فجعل عمر بن عبد العزيز يقول للوليد:

- نعم يا أمير المؤمنين! ولو علم بمكانك لقام فسّلم عليك. وهو ضعيف البصر.
- قد علمت حاله! ونحن نأتيه فنسلم عليه!

فدار في المسجد حتى وقف على القبر ثم أقبل حتى وقف على سعيد فقال له:

- كيف أنت أيها الشيخ؟
- بخير والحمد لله! فكيف أمير المؤمنين وكيف حاله؟ (حيث أجابه دون أن يلتفت إليه أو يتحرك).
- خير والحمد لله!

فانصرف وهو يقول لعمر بن عبد العزيز "هذا بقية الناس"! وفي رواية أخرى، قد تكون الأقرب إلى الواقع، تقول بأنه حالما قدم الوليد بن عبد الملك إلى المدينة ودخل المسجد، رأى شيخا قد اجتمع الناس عليه. وعندما استفسر عنه، قالوا له بأنه سعيد بن المسيب. وعندما جلس أرسل إليه احد حراسه، فاتاه قائلا:

- أجب أمير المؤمنين!

- لعلك أخطأت باسمي، أو لعله أرسلك إلى غيري؟!

مما أثار غضب الوليد وأراد عقابه لولا اعتذار رجال المدينة الذين أقنعوه، بأنه فقيه أهل المدينة، وشيخ قريش، وصديق أبيه، وانه عصيّ على الملوك لا يقترب منهم. فما زالوا به حتى أضرب عنه[1]. وقد عايش سعيد بن المسيب هذه الحالة حتى اللحظة التي اقتنعت فيها النزعة الأموية، باستحالة امتلاك ولائه، لأنه مملوك للحق. كما عانى من اجلها عبر مروره بآلام السجن والضرب والمهانة والتعذيب. فقد ضربه والي المدينة زمن عبد الملك بن مروان هشام بن إسماعيل المخزومي ستين سوطا[2]. كما ضربه عامل عبد الله بن الزبير جابر بن الأسود بن عوف الزهري، ستين سوطا[3]. لأنه رفض الانخراط في مغامراتهم السياسية. وواجه دعوة ابن الزبير بوصفها خرقا للإجماع، كما رفض مبايعة ابني عبد الملك بن مروان، انطلاقا من فكرة الإجماع نفسها. وقال بهذا الصدد "لا أبايع اثنين ما اختلف الليل والنهار". وعندما قيل له "ادخل من باب واخرج من أخرى"، أجاب:"والله لا يقتدي بي احد من الناس"! فجلده مائة وألبسه المسوح.

وسجنه هشام بن إسماعيل المذكور أعلاه، بينما كانت ردوده لا تتجاوز عبارة "اللّٰهم انصرني من هشام". وعندما زاره في السجن أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام محاولا إقناعه بالكف عن العناد ضد السلطة، قال له سعيد : يا أبا بكر اتق الله وآثره على ما سواه"![4] غير أن أبا بكر استمر يردد عبارته "إنك خرقت به ولم ترفق"، عندها نهره سعيد بن المسيب قائلا :إنك والله أعمى البصر أعمى القلب! وعندما أرسل هشام بن إسماعيل على أبي بكر يستفسره بالأمر، قال له: والله ما كان أشد لسانا منه منذ فعلت به ما فعلت فاكفف عن الرجل!" وتكشف هذه الحالة صرامة مواقفه التي بلغت حد القطيعة التامة مع الأموية. إذ وجد فيها مصدر الشر العام والخاص. من هنا إجابته عندما دعي مرة إلى مال كبير ليأخذه قائلا:"لا حاجة لي فيها ولا

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٩.

[2] اليعقوبي: كتاب التاريخ، ج٢، ص٢٨٠.

[3] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٦٦٦.

[4] ينسب لأبي بكر بن عبد الرحمن المخزومي القرشي صفات منها الورع والخشية والعلم والسخاء. احد التابعين. واشتهر بين أهل المدينة بصفات جعلتهم يطلقون عليه لقب "راهب قريش". وكان احد فقهاء المدينة، الذين زاولوا أسلوب الاستنباط في الأحكام الفقهية. وكان كفيفا. وما ينسب إليه من صفات حميدة لا تتجاوز في الواقع ما هو سائد في فكرة "العلم" الميت، أي البعيد عن إشكاليات العصر. والالتزام الفردي بما توجبه حقيقة العلم. وهو أمر جلي في موقف ابن المسيب منه عندما اعتبره أعمى البصر والبصيرة. توفي الرجل عام ٩٤ للهجرة. ودفن في منطقة البقيع.

بني مروان حتى القي الله فيحكم بيني وبينهم". كما نعثر عليها في قوله "ما أصلي لله في صلاة إلا ودعوت عليهم". وجعل من القطيعة معهم مظهر الإخلاص الظاهر والباطن. فعندما قالت امرأة حالما رأته مجردا من ثيابه لكي يجلدوه "أن هذا لمقام الخزي"، أجابها "من مقام الخزي فررنا"!

بعبارة أخرى، لقد وجد في الأموية مصدر الخزي المطلق. والفرار منها هو عين النجاة. بحيث أجبر سلوكه هذا الأموية زمن سليمان بن عبد الملك على الكف عنه. فقد خاطب سعيد بن المسيب عمر بن عبد العزيز مرة قائلا: "كلّم صاحبك يتق الله ولا يتعرض لله ولسخطه". وعندما حج سليمان بن عبد الملك أخبره عمر بن عبد العزيز بما كان أخيه الوليد وقبله أبوه عبد الملك قد فعلاه مع سعيد بن المسيب، حينذاك قال سليمان "ما كنت أحب أن يذكر هذا عن أمير المؤمنين عبد الملك ولا عن الوليد. هذا مكابرة وما لنا ولهذا. أخذنا الدنيا فهي في أيدينا ونريد أن نعمد إلى علم من أعلام الإسلام يوفد إليه فنحمله إلى ما قبلنا. هذا ما لا يصلح"[1]. لكنه موقف "متأخر". كما انه جزء من تقاليد الجبروت الأموي، وبالتالي لا علاقة له بفكرة الحق. من هنا بقاءه عرضة للتغير والتبدل. ولهذا السبب أيضا واجهها سعيد بن المسيب بفكرة الثبات المناهضة للأموية. بحيث استغرب الناس بقاءه بعيدا عن تحرش الحجاج بن يوسف الثقفي. فقد قالوا له مرة:

- ما شأن الحجاج لا يبعث إليك ولا يهيّجك ولا يؤذيك؟
- ما ادري! غير انه صلى ذات يوم مع أبيه صلاة فجعل لا يتم ركوعها ولا سجودها فأخذت كفا من حصباء فحصبته بها!

ومهما يكن من أمر هذه القضية، فان حقيقة علاقته بالسلطة لم تكن نتاج موقف فردي أو نزوة عابرة أو صدفة مرة ومريرة، بقدر ما كانت تنبع من صيرورته الروحية وكينونته الثقافية بوصفه صوت الحق الناطق. ووجد هذا الصوت تعبيره النموذجي في إحدى أفكاره الرفيعة القائلة: "لا تملؤا أعينكم من أعوان الظلمة إلا بإنكار من قلوبكم لكي لا تحبط أعمالكم الصالحة". بمعنى إن تكامل القلب بمعايير الحق والحقيقة هو شرط المواقف الإنسانية النبيلة. وحالما يكتمل هذا الشرط في امتحان الروح والجسد والعقل والضمير، حينذاك يصبح الاجتهاد فعلا إنسانيا حرا، لأنه لا يتقيد إلا بمنطق الحق وأحلام اليقظة الجميلة، بوصفها عين اليقين.

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٢١٠.

فقد عانى سعيد بن المسيب وامتحن روحه وجسده وعقله وضميره في مجرى عقود طويلة من الزمن أمام اشد السلطات قسوة ورذيلة. وليس مصادفة أن يصبح مع مرور الزمن مرجع التأويل رغم رفضه الصريح للقول برأيه في القرآن. فعندما سألوه مرة عن آية قرآنية، أجاب "لا أقول في القرآن شيئا". ولم يكن ذلك نتاج خوف أو تزمت أو عجز أو ترك للتأويل والتفسير، بقدر ما انه أراد البقاء خارج التفسير والتأويل السهل والسريع والمتحزب. لقد أراد أن يبقي على القرآن خارج احتراب الفرق بشكل عام والسلطة بشكل خاص. وليس مصادفة ألا نراه يستعمل القرآن والحديث في جدله مع السلطة. لقد أبقى على الجدل ضمن سياق الرؤية المحكومة بفكرة الحق والعدالة والنزعة الإنسانية المتحررة من العبودية للجاه والمال والنساء، أي للمغريات الكبرى. وجعل من هذه الرؤية رايته في العلم والعمل، بحيث نراه يرفعها إلى مصاف الأدلة القطعية. فمن المعروف عنه انه لم يكن يخاصم أحدا. ولو أراد إنسان رداءه رمى به إليه. كما كان شديدا مع نفسه بحيث لم يكن يشرب إلا ما أتي به من منزله. وإن لم يؤت من منزله بشيء لم يشرب شيئا حتى ينصرف. لكنه كان في الوقت نفسه سهلا متساهلا مع أخطاء وخطيئة الآخرين. فعندما استفسر منه رجل عما ينبغي أن يفعله وقد رأى سكران، هل يخبر السلطان بذلك؟ فأجابه سعيد "إن استطعت أن تستره بثوبك فاستره". وفي الوقت الذي رفض تزويج ابنته للخليفة نراه يخاطبها قبل تزوجها برجل فقير من قريش، قائلا:"شدي عليك ثيابك واتبعيني". ثم قال لها "صلي ركعتين" فصلت ركعتين وصلى هو ركعتين. ثم أرسل إلى زوجها فوضع يدها في يده وقال له:"انطلق بها". فذهب بها إلى منزله. فلما رأتها أمه سألته:

- من هذه؟
- امرأتي! ابنة سعيد بن المسيب دفعها إلي!
- فإن وجهي من وجهك! حرام إن أفضيت إليها حتى أصنع بها صالح ما يصنع بنساء قريش!

إننا نعثر في هذه المظاهر العملية على روح متسام، يتصف بقدرة هائلة على تنظيم المعنى في اشد الأفعال عادية، لأنها تنتظم بمعايير الفعل التلقائي الحر. فالمثقف الكبير روح تلقائي، قدرته منه وفيه، وغايته مرهونة بالحقيقة. من هنا انتظام الحقيقة في حلقات هي عين الاجتهاد الحر والتمسك بنتائجه. و لا يخلو هذا الانتظام من اثر الثقافة والتاريخ الملموس، لكنه يبقى جزء من معالم الروح الكوني. الأمر الذي يجعل من اشد نماذج اجتهاده الواقعي حلما، ومن أشد أحلامه واقعا. وليس مصادفة أن يكون سعيد بن المسيب في أواخر حياته مفسرا للأحلام. فهو العالم المتحرر من بخل المنطق وجشع الجدل المتحزب. كما انه العالم الذي يسمو بالمرء عن

حضيض المصالح المباشرة. ويبقى للخيال مرتعه الخصب بوصفه الستر المسدول أمام يقين العقول. لهذا نرى سعيد بن المسيب يقول للرجل إذا رأى الرؤيا وقصها عليه "خيرا رأيت"! وقد ظل وفيا لهذه الرؤية حتى لها حتى آخر لحظة في حياته. بمعنى البقاء كما كان، بلا رتوش ولا إضافة. وهو موقف يكشف عن عمق النموذج الحر لشخصيته بوصفه مثقف المحنة الروحية.

فالمحنة الروحية لا تعذّب الروح بل تهّذبه. لهذا نراه يطالب من حوله وهو في مرضه قبيل الموت قائلا "إذا مت فلا تضربوا على قبري فسطاطا ولا تحملوني على قطيفة حمراء ولا تتبعوني بنار ولا تؤذنوا بي أحدا! حسبي من يبلغني ربي ولا يتبعني راجزهم". لقد أراد البقاء مع نفسه كما كان في حياته. بحيث نراه وهو في الرمق الأخير يعترض على ابنه الذي أراد تحويل فراشه لكي يكون صوب القبلة، قائلا "لا تفعل! عليها ولدت وعليها أموت وعليها أبعث إن شاء الله"! وفي رواية أخرى "ألست على الإسلام حيثما كنت؟!"[١]

إن البقاء مع النفس حتى الرمق الأخير، والفناء في سموها الأخلاقي هي المحنة الأبدية للمثقف. وفي الوقت نفسه هو الأسلوب الوحيد للبرهنة على أن بلوغ الكمال جزء من عذاب العقل والوجدان لكي يكون بإمكانها التوحد في حكمة الروح المتسامي. بمعنى الخروج على كل ما ينبغي الخروج عليه والبقاء ضمن التيار الساري للوجود بوصفه وجدا لحقائقه الكبرى. وهي حقائق جذابة بالنسبة للروح الثقافي حالما تصبح جزءا من المعاناة الفردية للإبداع، أي تمثيلا لمعاناة الروح الفردي والتاريخ الكلي. حينذاك فقط يمكن للشخصية أن ترتقي إلى مصاف النجمة الهادية في بادية الأشباح الكبرى للسلطة الهائجة، والكوكب الفعال في مصائر الأمم، كما حققها ابن المسيب في حياته وموته وأثره!

*****

محمد بن واسع - مثقف القراءة الروحية للوجود

عندما يواجه الفرد موجة الزمن العارمة بسواعد التحدي العنيد، فإن أمواج الروح تصبح حركات الجسد. وذلك لأنهما كلاهما ينبعان من مصدر واحد ألا وهو المعاناة الفردية في صيرورة الروح المثقف. ولا يمكن لهذه الصيرورة الاكتمال في الحس والعقل والحدس دون التكامل في مدرج الحكمة العملية، بوصفها قراءة روحية للوجود. حينذاك تصبح الكتابة قراءة،

---

[١] ابن سعد: كتاب الطبقات، ج٥، ص ١١٩-١٤٣.

والقراءة كتابة، بوصفها الدورة الضرورية لتكامل مراقبة النفس ونقدها، أي تنقيتها وتهذيبها بالشكل الذي يجعل منها حلقة في تاريخ المرجعيات الروحية للثقافة. وقد جسّد محمد بن واسع هذه الحالة في ذاته بوصفه ممثلا لما أسميته بمثقف مرحلة الانتقال من الورع الإسلامي إلى الروح المتسامي. وليس مصادفة أن يقال عنه لاحقا، بأنه كان "سيد القراء وعالم البصرة وعابدها". وفي نفس الوقت يجري التوكيد على انه "كان عالما خيّرا متواضعا"، و"لم يكن يرى له كثير عبادة". بمعنى إننا نعثر فيه على حالة الانتقال التاريخية الكبرى من هموم الورع الديني إلى معاناة الروح المتسامي. ووجد هذا الانتقال تعبيره وتثمينه في تلك المحاورة الصغيرة التي تصور لقائه الأول بمالك بن انس، عندما توافد الناس عليه. وحالما سلم عليه محمد بن واسع، رد عليه مالك بن انس متسائلا:

- من أنت؟ لا أعرف صوتك؟
- أنا من أهل البصرة!
- اسمك يرحمك الله؟
- أنا محمد بن واسع!
- مرحبا وأهلا! أنت الذي يقول عنه أهل البصرة إنك أفضلهم لله؟![1]

فقد كان أهل البصرة يقولون حال الحديث عمن هو أفضلهم، بأن محمد بن واسع أفضل أهل البصرة. ولا يمكن الارتقاء إلى هذا الوصف دون التمتع بمنظومة الفضائل الكبرى، التي تجعل من المرء كينونة متميزة بالفضيلة. ومن ثم لم يكن الارتقاء إلى حالة "الأفضل لله" سوى التعبير المجازي عن الاقتراب مما يمكن دعوته بروح الوجود والإدراك المتسامي لما يجري فيه، الذي عادة ما تحدده وجدانية العلاقة بالوجود بوصفها وعيا ذاتيا. وليس مصادفة أن تطلق عليه عبارة "سيد القراء"، أو أن يدعوه الحسن البصري بعبارة "زين القراء"[2]. فقد كانت هذه العبارة تعني من حيث مضمونها أن محمدا ين واسع هو القارئ الحقيقي للمعنى، والعامل بما يقرأ.

فعندما نتأمل حياة محمد بن واسع وصفاته الجوهرية في التعامل مع النفس والوجود، فإننا نرى فيه الصورة الأولية للحسن البصري نفسه. فمن حيث حياته الظاهرية، كان عاديا. وليس مصادفة أن يقولوا عن، بأنه لم يتميز بمظاهر العبادة. بمعنى انه كان غارقا بعالم الروح،

---

[1] ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، ج٨، ص١٢٨.

[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص٣٤٥-٣٥٧.

بعيدا عن مشاغل النفس الحاذقة في استمالة التعاطف والتقييم المبتذل للعوام. حيث تراكم هذا الأنموذج في صيرورته الشخصية بوصفها كينونة القلب الوجداني. ووجد هذا التحول انعكاسه في فكرته العميقة القائلة "إذا أقبل العبد بقلبه إلى الله أقبل إليه بقلوب المؤمنين". بمعنى جوهرية الوعي الوجداني لحقيقة الأنا المتحررة من شرطية المظاهر أيا كان مصدرها وغايتها، باعتبارها الحالة الوحيدة القادرة على صنع عوالم المثقف المتنوعة في مستوياتها، والمحبوكة في همومها، والمتوحدة في غايتها. وذلك لأنها تحتوي على حقيقة الدورة الخالدة للقلب بوصفها تقلبا بين أصابع الرحمن، كما ستدعوه المتصوفة لاحقا، أي بين الأيدي الخفية الفاعلة في صقل الوجد الذاتي. وتعادل هذه العملية معاملة الوجود بمعايير الوجدان الخالص. من هنا قول محمد بن واسع، بان "الذكر إذا خرج من القلب وقع على القلب"، وذلك لأنه مصدر الحقيقة وغايتها. بمعنى انه قادر على تهذيب النفس والآخرين بقدر واحد، وإلزام كل منهما بالعمل بما فيه. ولا إلزام هنا لغير الوجدان الخالص. من هنا إجابته مرة على من قال له مرة:

- أوصني!
- وصيتك أن تكون ملكا في الدنيا والآخرة.
- كيف لي بذلك؟!
- ازهد في الدنيا!

وقد حقق محمد بن واسع هذه الرؤية بذاته. فقد كان يلبس قميصا وساجا. وكان مسكنه مجرد علية. فإذا جاء الليل دخل ثم أغلقها عليه. وعندما اجتمع مرة بمالك بن دينار وتذاكرا الحديث عن المعيشة، قال مالك:

- ما شيء أفضل من رجل له غلة يعيش منها.
- طوبى لمن وجد غداء ولم يجد عشاء، ووجد عشاء ولم يجد غداء، والله عنه راض.

وكان هذا الرضا يعادل شعور الترفع المتسامي عن ترهات الوجود ووساوس العدم، شأن كل المشاعر المتسامية النابعة من القلب. لأنها تعود إليه، بوصفها الدورة التي تجعل من الحياة مرآة أبدية لا تصقلها غير دموع الوجد الساخنة. وليس مصادفة أن يكون الحزن والبكاء الخفي أصابع الرحمة الخفية في نحتها أخدود الأسى على وجنات الفتوة ومروءة الروح الأخلاقي. بحيث قالت عنه جارية بعد أن شاهدت منه بكاءه في الليل، بان من قتل أهله جميعا ما زاد في بكائه على بكاء محمد بن واسع. وقال عنه بعضهم "ما اشتهيت أن أبكي قط حتى أشتفي، إلا نظرت إلى وجه محمد بن واسع! وكنت إذا نظرت وجهه كأنه قد ثكل عشرة من الحزن". وقال آخر "كنت إذا وجدت في قلبي قسوة نظرت إلى وجه محمد بن واسع نظرة. وكنت إذا

رأيت وجهه حسبت أن وجهه وجه ثكلى". وهي حالة معبرة عن وجد الوجود بمعايير الروح الباطن وليس تقليد المظاهر، أي بمعايير المعاناة الفردية وليس باحتراف التقليد. من هنا قوله، عندما دخل عليه وهو في مرضه يحيى البّكاء يستأذن، فقال "إن شر أيامكم يوم نسبتم إلى البكاء".

لقد تحول وجه محمد بن واسع إلى مرآة تعكس المعاناة الجزئية للآخرين. فالآخرون حالما ينظروا إليه تبدو معاناتهم صغيرة زهيدة، بوصفه المصدر الخفي لتلاشي قسوة القلب وتأزم المعنى في النظر إلى الوجود ومشاكله. بعبارة أخرى، لقد تحول محمد بن واسع، شأن كل مثقفي الحياة الكبار، إلى مرآة الروح، التي لم تعد محصورة في أزقة البصرة، وشوارع جهادها السياسي، وساحات اجتهادها الفكري، وميدان اقتتالها من اجل الحق والحقيقة، بل ورمز القوة الممّدة في ساحات الوغى أيضا. فقد كان يخرج أحيانا مع الجيش للقتال. وخرج مرة إلى الترك مع قتيبة بن مسلم. فكان يرفع إصبعه داعيا بالنصر. فكان قتيبة بن مسلم يقول "تلك الإصبع أحب إلي من ثلاثين آلاف عنان"!

ولم يمكن بإمكان هذه "القوة" الارتقاء إلى مصاف الرمز الروحي دون أن تقهر في ذاتها إرادة النفس الجزئية، أي ما لم ترتق إلى مصاف الكلّ الجامع. فقد كان هذا الارتقاء يفترض الزهد بكل شيء من اجل سمو الفكرة. إذ ينقل عنه كيف أن يزيد بن المهلب حالما احتل جرجان وعثر فيها على تاج مرصع بالجواهر، فتساءل إن كان هناك احد قادر على الزهد فيه، فقالوا محمد بن واسع. وعندما دعاه وطلب منه اخذ التاج، أجابه بأنه لا حاجة له فيه. غير أن ابن المهلب طالبه بأخذه وعزم على أن لا يخرج منه دون أخذه. وعندما أخذه وخرج به، طلب ابن المهلب من احد أتباعه متابعة أخباره. بينما أعطاه محمد بن واسع لأول سائل في الطريق. عندها استرجعه يزيد بن المهلب وعوّض السائل مالا[1]. ومهما يكن من أمر هذه القصة، فإنها تعكس نموذج ارتقاءه في الوعي التاريخي والأخلاقي إلى مصاف المرآة العامة للجماعة والأمة، والسلطة وأمرائها، والخاصة والعامة، والظاهر والباطن. وكلّ منهم يتأمل فيها قسماته ومحياه، حسه وإحساسه فيما يثيره من باطن وظاهر.

بعبارة أخرى، إننا نعثر في شخصية محمد بن واسع على أنموذج متميز وأصيل للثقافة العربية الإسلامية في قراءتها للوجود والتعبير عنه. بمعنى إننا نقف أمام شخصية أدخلت أبعادا

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٥٣، ابن الجوزي: المنتظم، ج٧، ص٢٨.

جديدة في فلك الثقافة الإسلامية الناشئة وشخصية المثقف، على قدر ما فيه من اندفاعه في تجسيد "حقائق المرجعية الأبدية للروح" عبر إرساء وتأسيس ما أسميته بالقراءة الروحية للوجود بوصفها نقدا ذاتيا روحيا. وشأن كل نقد رفيع من هذا المستوى، كان لابد له من تجسيد وتحقيق متميز لمبادئ الفردانية المتسامية، ووحدة العلم والعمل، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع والدولة. الأمر الذي نعثر عليه في كل شيء بما في ذلك في موقفه من النقل. فمن المعروف عنه انه لم يرو سوى خمسة عشر حديثا[1]. من ضمنها الأحاديث القائلة، "من كتم علما علّمه الله، جئ به يوم القيامة بلجام من نار". و"إن في جهنم واديا، ولذلك الوادي بئر يقال له هبهب، حق على الله أن يسكنها كل جبار فإياك أن تكون منهم". و"تحرم النار على كل هين لين سهل قريب". ففي هذه الأحاديث نقرأ أيضا قراءته للوجود والفكرة والدولة، التي وجدت انعكاسها أولا وقبل كل شيء في موقفه من النفس. ولم يخضع هذا الموقف الروحي في تعامله مع النفس إلى معايير الفكرة السياسية أو العقائدية أو الفقهية (الحقوقية) أو ما شابهها.

لقد تعامل محمد بن واسع مع الوجود ومجرياته وأحداثه بمعايير الحكمة الروحية. وهي حكمة ممكنة حالما يرتقي العقل النظري والعملي إلى مصاف الحدس والعيش بمعاييره. من هنا قوله "إذا اقبل العبد بقلبه إلى الله اقبل الله بقلوب المؤمنين إليه"، أي إذا اقبل الإنسان إلى المطلق بقلبه انقلب الناس إليه. وجسّد هذه الفكرة في شخصيته دون أن ترتدي لباس الفكرة السياسية مع ما يترتب عليه من موازاة بين مركزية الله ومركزية الإنسان. لكنها تحتوي على أبعاد روحية قائمة في جوهرية الإنسان ومركزيته حالما يصبح قلبا. وحقق هذه الصيغة بذاته عندما تحول إلى مرآة للآخرين دون أن يرغب بها. وقد كانت تلك وما تزال المفارقة المتناقضة للمثقف الكبير. لهذا أجاب مرة على سؤال:

- كيف أصبحت يا أبا عبد الله؟
- قريبا اجلي! سيئا عملي!

وأحيانا كان يجيب على نفس السؤال بعبارة "ما ظنك برجل يرحل كل يوم إلى الآخرة مرحلة؟!". بينما نراه أحيانا يضرب بيده إلى دبره عندما ينتبه من منامه. وعندما قيل له بذلك، أجاب "إني والله أخاف أن امسخ قردا!". ولا يعني ذلك بالضرورة انه ينظر إلى من هو حوله نظرته إلى قرود ممسوخة، بقدر ما يعبّر عن الأبعاد العميقة في موقفه النقدي الوجداني من النفس. لهذا نراه يقول "لو كان يوجد للذنوب ريح ما قدرتم أن تدنوا مني من نتن ريحي!". وأنه "يعرف

---

[1] ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج١، ص١٦١.

فجور الفاجر في وجهه". بينما نراه مرة يعنف ابنه لأنه شاهد سلوك منه لم يرضاه فقال له "تعال وحيك! أتدري ابن من أنت؟ أمك اشتريتها بمائتي درهم! وأبوك لا كثّر الله في المسلمين أمثاله!". لهذا نراه يستغرب ويحتج على كثرة معاودة الناس إليه عندما تمرض مرة مرضا شديدا، قائلا لأحد أصدقائه: "اخبرني ما يغني هؤلاء عني إذا اخذ بناصيتي وقدمي غدا وألقيت في النار؟!" ثم تلا الآية (يعرف المجرمون بسيمائهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام).

لقد بلغت الحكمة العملية في شخصية محمد بن واسع أبعادها الروحية الأولية في قراءة النفس وإدراك محدودية الوجود. من هنا محاولاته الخروج عليها بأقصر الطرق وأكثرها حرجا للروح والجسد. مما جعله غريبا بين الجموع، ومغتربا عن الأصدقاء، وصادقا مع النفس. لهذا نراه يقول مرة "ذهب أصحابي!". وعندما قالوا له:

- رحمك الله أليس قد نشأ شباب يصومون النهار ويقومون ويجاهدون في سبيل الله؟
- بلى! ولكن أفسدهم العجب!

بينما نراه مرة يقول لأحد أصدقائه:

- ما أعجب إلي منزلك؟
- وما يعجبك من منزلي وهو عند القبور؟!
- وما عليك! يقلّون الأذى ويذكرونك بالآخرة!

من هنا صراخه مرة قبيل الموت "يا أخوتاه! تدرون أين يذهب بي؟! يذهب بي والله الذي لا إله إلا هو إلى النار!!". ولم تكن النار غايته، بقدر ما كانت اللهيب الذي يحترق في أعماقه وينير له طريق العودة إلى النفس، بوصفها الحالة الأشد بروزا في صراع الأشباح والأرواح، أي السلطة وأهل الفكر. وحينذاك تصبح هذه الحالة الميدان الأكبر والأعقد للروح المثقف. كما وتظهر فيه بجلاء كل مكوناته الدفينة وحدوده وآفاقه. وقد "عبث" محمد بن واسع في هذا الميدان بالشكل الذي جعله محل ازدرائه الروحي العميق. فعندما دعاه مالك بن المنذر (وكان على شرطة البصرة) وطلب منه تولي القضاء، فانه رفض عرضه رفضا باتا. وحاول إقناعه وترهيبه لكنه رفض وأجاب "ذليل الدنيا خير من ذليل الآخرة". وعندما رفض طلب احد الأمراء منه تولي بعض الأمور، قال له:

- إنك أحمق!
- مازلت يقال لي هذا منذ أنا صغير!

لهذا نسمعه يقول: "لقضم القصب وسفّ التراب خير من الدنو من سلطان". من هنا استيائه من سلوك مالك بن دينار، الذي استلم من أمير البصرة جائزة، ثم قسّمها على أهل البصرة. وعندما قال لمالك بن دينار:

- يا مالك قبلت جوائز السلطان؟!

- سل جلسائي! قالوا اشترى بها رقابا وأعتقهم له.

- أنشدك الله! أقلبك الساعة له على ما كان قبل أن يجيزك؟

- لا!

- ترى أي شيء دخل عليك؟

عندها قال مالك بن دينار "إنما مالك حمار! إنما يعبد مثل محمد بن واسع!"[1]. والمقصود بالعبادة هنا التحرر من عبودية السلطة والانصياع لها. بعبارة أخرى، لقد جعل محمد بن واسع مهمة الابتعاد عن السلطة وتوسيع المسافة الضرورية بينه وبينها عتبة مقدسة لأهل الفكر. فقد أبى واعتلّ على دعوة الامير بلال بن أبي بردة إلى طعامه. وعندما غضب بلال وقال:

- إني أراك تكره طعامنا!
- لا تقل ذلك أيها الأمير! فوالله لخياركم أحب ألينا من أبنائنا!

ولهذا أجابه مرة عندما سأله:

- ما تقول في القضاء والقدر؟
- أيها الأمير! إن الله لا يسأل يوم القيامة عباده عن قضائه وقدره، إنما يسألهم عن أعمالهم.

كما نراه يشترط ما اسماه بالمال الحلال من السلطان بوجود الإمام العادل. ووضعه هذه الففكرة في عبارة تقول "لا يطيب هذا المال إلا من أربع خلال: تجارة من حلال، أو ميراث بكتاب، أو عطاء من أخ مسلم عن ظهر يد، أو سهم مع المسلمين مع إمام عادل". حيث تكشف هذه الفكرة العميقة عن معارضته المبدئية لفكرة "الشرع" الظاهرية، لكي لا تتحول فكرة المقدس إلى وسيلة قابلة لكل الأفعال بما في ذلك الرذيلة منها. من هنا دعائه المشهور عنه: "اللّهم إنا نعوذ بك من كل رزق يباعدنا منك. طهّرنا من كل خبث، ولا تسلّط علينا الظلمة". ثم يسكت ساعة

---

[1] ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج٧، ص٢٠٥.

ثم يعيده. وتمسك بهذا الموقف حتى الموت. إذ تروي لنا كتب التاريخ والسير، كيف انه استأذن للحج عندما كان مع يزيد بن المهلب غازيا بخراسان، فأذن له. ثم قال له:

- نأمر لك؟
- تأمر به للجيش كله؟
- كلا!
- لا حاجة لي به!

إن ارتقاء الفردية المتسامية إلى مصاف التطابق العضوي بروح الجماعة الكبرى (الأمة) هو التعبير الفرداني عما يمكن دعوته بمعادلة القراءة الروحية للوجود. وذلك لما فيها من استعداد دائم لرؤية النسبة المثلى بين ما تسعى إليه فردانية المثقف الكبير وإدراك المصالح الكبرى للجماعة. فالقراءة الروحية للوجود هي قراءة الواقع والنفس بقدر واحد. ومن ثم تحتوي على قدر واحد من نقد الواقع والنفس، تماما بالقدر الذي تسعى فيه إلى تجاوزهما كليهما من خلال البحث عن معنى الرحمة وتأسيس معناها بالنسبة للفرد والجماعة والأمة. ويفترض هذا التأسيس على الدوام البقاء ضمن حيز الحق والحقيقة. وقد التقط مالك بن دينار هذه الصفة الجوهرية لمحمد بن واسع عندما قال مرة: "إن من القرّاء قرّاء ذا وجهين. إذا لقوا الملوك دخلوا معهم بما هم فيه، وإذا لقوا أهل الآخرة دخلوا معهم فيما هم فيه. فكونوا من قرّاء الرحمن. وإن محمد بن واسع من قرّاء الرحمن". بعبارة أخرى، إن قراءة محمد بن واسع للوجود كانت على الدوام محكومة بفكرة الرحمة الكونية. وهي رحمة تقف على الدوام ضد نزوع السلطة وجبروتها. وليس مصادفة أن يضع مالك بن دينار قراءة الرحمة بالضد من قراءة السلطة. إذ ليست قراءة الرحمن سوى قراءة التحرر من عبودية السلطة ومنظومة النفاق التي تلازمها. ووضع محمد بن واسع هذه النتيجة في فكرته القائلة "أربعة يمتن القلب: الذنب على الذنب، وكثرة مثافنة النساء وحديثهن، وملاحاة الأحمق تقول له ويقول لك، ومجالسة الموتى". وعندما سألوه:

- وما مجالسة الموتى؟
- مجالسة كل غني مترف وسلطان جائر!

*****

إن القدر الذي يصنع ثقافة الاحتجاج، هو قدر لا بد منه من اجل أن تتكامل الثقافة بمعايير الروح، باعتبارها القوة الوحيدة القادرة على تحريره من أقضية "العقل السليم" عبر رميها إلى فضاء الحكمة. إذ تترتب هذه النتيجة على بلوغ حقيقتها، بوصفها معاناة فردانية محكومة دوما بمعايير الرؤية الأخلاقية والإنسانية المتسامية. وليس مصادفة أن يصل مالك بن دينار إلى القول مرة:"إن الأبرار تغلي قلوبهم بأعمال البر"[1]. فقد وقف أمام هذه الحالة مرات عديدة. وذلك لأنها الحالة التي يقف أمامها كل من يغلي قلبه بالفضيلة. بحيث تجعل من أطياف الوجود أشعة، ومن أحزانه أنغاما. ومنهما يتراكم ما دعاه بصدق التعني. ووضع هذه الفكرة في مطلب بسيط – هائل يقول:"من لم يكن صادقا فلا يتعن". لان الصدق تعنّي. وهو بحاجة إلى صدق لكي يكتمل. بحيث جعلت هذه الدورة من روحه وجسدا كيانا واحدا بوصفه كينونة الاحتجاج الروحي ضد رذيلة الواقع. بمعنى أن احتجاجه لم يكن مرتهنا بزمن القيل والقال، بل محكوما بتاريخ الحال، أي بوحدة المتضادات التي لا تنتهي إلا بنفيها الدائم وإعادة تذوقها في العبارة والحدس. وصور هذه الفكرة أيضا بعبارة بليغة تقول:"إذا لم يكن في القلب حزن خرب". وذلك لأن الحزن صانع دواء المعاناة الكونية والعمل بمعاييرها.

وحالما بلغ مالك بن دينار هذا الحال، فانه تحول، شأن كل مثقفي الانقلابات التاريخية الكبرى إلى موشور الرؤية والقيم. فقد أصبح هو مناقضا لاسمه، كما لو انه أراد قلب موازين الأسماء رغم قيمتها المجردة، أو أن يجعل منها ممرا ومظهرا وعلما للاحتجاج. فهو لم يملك شيئا غير دينار المعاناة. ويحتمل انه فكك اسمه بحيث جعل من مالك الدينار عبارة لا اسما، أي ما لك غير دين ونار! وليس مصادفة فيما يبدو انه قال مرة "ما أكلت العام رطبة ولا عنبة ولا بطيخة ولا ولا ..، ألست أنا مالك بن دينار؟". ويمكننا أن نستشف من هذه العبارة تهكمه الرفيع باسمه، أي خروجه على "منطق" الاعتداد بالاسم بوصفه قيمة التاريخ والقدر والعرف، إلى عالم الرؤية النقدية تجاه النفس والاعتزاز بفكرة العمل المجرد المتسامي. من هنا قوله، "يحسبون إني اعني بخير الدنيا الدينار والدرهم، لا! إنما اعني العمل الصالح".

إن صعود العمل الصالح إلى مصاف الخير الاسمي، يعني إخضاع كل ما هو موجود إلى معيار القيم السامية. وهي قيم تفترض بالضرورة التحرر من متطلبات الجسد العابرة وقواعد

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص٣٥٧-٣٨٨.

العيش الغريزي. وقد وجد ذلك انعكاسه في موقفه المادي المعنوي مما اسماه بمصدر الآثام في الوجود، الذي وجده في المال. وقال بهذا الصدد "نظرت في أصل كل إثم فلم أجده إلا حب المال". بحيث جعل هذا الاستنتاج كل ما فيه احتجاجا عليه. بل وضع ذلك في مقدمه نزوعه العملي والروحي، عندما جعل من حقيقة الراحة والاطمئنان والبقاء ضمن حيز الوجود الحق، هو إلقاء حب المال في هاوية العدم. وليس مصادفة أن تتوصل الثقافة الإسلامية اللاحقة إلى رسم شخصيته بوصفه "البصري الزاهد المشهور"، الذي "أقام أربعين سنة لا يأكل من ثمار البصرة ولا يأكل إلا من عمل يده"[1]. ويحتوي هذا الوصف الظاهري أيضا على صدى الحقيقة الباطنية التي بلورها في سلوكه ومواقفه وأفكاره، بوصفها تجردا من الوجود الطبيعي باسم الوجود الحق.

إن التجرد من الوجود الطبيعي باسم الوجود الحق، يعني العمل بمعايير الفكرة المرجعية المتسامية. وعادة ما يلازم هذا الانتقال بالضرورة أنواع من الاحتجاج يصعب حصرها لكنها تصب في اتجاه تعميق وتوسيع وتأسيس مرجعية المثقف المتسامي في وحدة السلوك الظاهر والباطن بوصفه تلقائية العمل الملازم لحرية الحدس المتسامي. وتعادل هذه الحرية استواء الأشياء أمام الإرادة. من هنا قول مالك بن دينار "والله لقد أصبحت ما املك دينار ولا درهما ولا دانقا! ولئن لم يكن لي عند الله خير ما كانت لي دنيا ولا آخرة!". وان يقول أيضا "اللّهم لا تدخل في بيتي من الدنيا قليلا ولا كثيرا".

إن استواء الأشياء يعني اضمحلال قيمتها أمام قيمة الإدراك المحكوم بهاجس الحرية المتسامية. وليس مصادفة أن نسمعه يقول "من دخل بيتي فأخذ شيئا منه فهو له حلال!". إذ تحتوي هذه الفكرة من حيث الظاهر على تشجيع السرقة والخروج على أقضية الفقه المتعلقة بعقوبة السرقة. لكنها تصبح "حقا" ضمن منطق الخروج على عالم "الوجود الطبيعي"، لان كل ما فيه من مصدر واحد ومستوى واحد. والقوة الوحيدة القادرة على تمييز الأشياء وجعلها متمايزة هو حكمة الخروج من ربقتها. من هنا قول مالك بن دينار "أما أنا فلا احتاج إلى قفل ولا إلى مفتاح". وهو عين التحرر من يقين الخداع القائم في أعراض الوجود المفتعلة. كما أنه افتعال يغرم به الجسد الخاوي والنفس المرتعشة والعقل السقيم، بحيث يجعل من الأثقال قيمة. بينما الخفة حرية لا يفقه حقيقتها إلا من رمى أوزارها في بحر البحث عن قيمة المطلق. وليس مصادفة أن يأخذ معه مصحف وقطيفة فقط ويخرج بهما من بيته الذي تعرض للحريق. وعندما قالوا له:

---

[1] ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج١، ص١٧٣.

- يا أبا يحيى! البيت؟!
- ما لنا فيه! ما أبالي أن يحترق!

أو أن يقول مرة بعد أن احترق بيته وخرج بطرف كسائه يجره ويقول "هلك أصحاب الأثقال!". بل وصل به الأمر مرة أن طلب من لصوص دخلوا إلى بيته فلم يجدوا فيه شيئا فأرادوا الخروج منه، قائلا: "ما عليكم لو صليتم ركعتين!".

لقد تحول بيته الفارغ من الأشياء إلى قبلة للصوص يمكنهم التكفير فيها عن ذنوب السرقة، لأنه المكان القادر على إثارة الإحباط من اقتراف الرذيلة! وفي هذا تكمن مفارقة الروح الكبير والحكمة الأبدية القائلة، بأن المقدس هو احتجاج على كل ما في الوجود بالوجود نفسه. من هنا نراه يقول، بأنه منذ عشرين سنة يحاسب نفسه على شرائه لأهله ضبيا بدرهم، لكنه لم يجد مخرجا لفعله هذا! الأمر الذي جعله لاحقا يقول، بأنه "لا يبلغ الرجل منزلة الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة ويأوي إلى مزابل الكلاب". وجسّد هذا الموقف في حياته الشخصية بالشكل الذي جعل من المواقف محطات في طريق التجرد والحرية وحلقات في سلسلة الاحتجاج. لهذا وجد في كل ما يتعارض مع حقيقة الحكمة الأبدية مجرد سفاهة. وبالتالي البحث في النفس عن مخرج من سفاهة الماضي. إذ تروي كتب التاريخ عنه كيف انه دخلوا عليه مرة ليلا وهو في بيت بلا سراج وفي يده رغي. فقالوا له:

- أبا يحيى ألا سراج؟ ألا شيء تضع عليه خبزك؟
- دعوني! فوالله إني لنادم على ما مضى!

ولا يعني الندم هنا سوى وهج الاحتجاج على النفس بسبب عدم قدرتها على مسك الماضي. من هنا صرامة الموقف من المستقبل، كما وضعها في موقفه القائل "إذا استطعت أن تجعل بينك وبين الشهوات حائطا من حديد فافعل". وهو الحائط الذي حاول مالك بن دينار بناءه في أعمق أعماقه من اجل أن يجعلها حرة في التنزه بين جدرانه. وجعل من حصر شهوات النفس والجسد وقهرها بالطريقة التي جعلته "زاهد زمانه". وأعطت له في الوقت نفسه إمكانية الإعلان أمام الجمهور "وددت أن الله جعل رزقي في حصاة أمصها ولا التمس غيرها حتى أموت". وبسبب استحالة الأمر، من هنا تعويضها بأقصى أنواع مواجهة النفس التي جعلته مرة يقول "خلطت دقيقي بالرماد فضعفت عن الصلاة. ولو قويت على الصلاة ما أكلت غيره". ودفع هذه الممارسة إلى أطرافها تجاه كل ما كان يواجهها من "متطلبات" الحياة، كما لو أن مهمته الكبرى تقوم في معارضة كل ما يعرقل إمكانية تكامله الذاتي بوصفه ذات حرة. وليس مصادفة أن يجيب مرة عندما قيل له:

- ألا تتزوج؟
- لو استطعت لطلقت نفسي!

ولا يعني طلاق النفس سوى صيغة الاحتجاج الروحية الكبرى على قيود النفس أولا وقبل كل شيء. فالشيء الجوهري الذي ادخله مالك بن دينار على صيرورة المثقف العربي الإسلامي الأول تقوم في رمى أقضية الفقه الظاهرية. ومن ثم الخروج على أولوياتها بالرجوع إلى حقيقة الحكمة الوجودية والروحية من خلال قراءة الحقيقة والمعنى في كل شيء. وليس مصادفة أن يهتم بفكرة قراءة الحقيقة والمعنى. ولا تعني قراءة الحقيقة والمعنى ضمن سياقها التاريخي هنا سوى بلوغ القدرة على تهجي حروف المعاناة الذاتية فيها، أي قراءة النفس بمعايير نقدها الذاتي واحتجاجها على كل ما يخالف حقيقة الحق. وهي العملية التلقائية لما يمكن دعوته بالوحي الثقافي. من هنا يمكن فهم سر التقييم الذي أطلقه على محمد بن واسع عندما اعتبره من قراء الرحمن، أي من بين أولئك الذين يقرءون الوجود بعيون الرحمة. واحتوت هذه الرؤية في أعماقها على منظومة الرؤية الفلسفية الأخلاقية الداعية لقراءة النفس أولا، ومن خلالها قراءة الوجود. من هنا قسوتها تجاه النفس ورّقتها تجاه العالم.

لقد احتل مالك بن دينار عتبة الارتقاء الأولى للجيل الذي اخذ على عاتقه إرساء أسس قراءة النفس. من هنا قوة معاناته وشدة نقمته على نفسه، بوصفها احتجاجا روحيا على كل ما يتنافى أو يتعارض مع حقيقة الحكمة. بمعنى الرجوع من الحق إلى الحق، بوصفها الدورة الضرورية لنقاء العقل وارتقاءه إلى مصاف الروح. ونعثر على هذا المعنى في كلمته القائلة، بان "الصديقين إذا قرئ عليهم القرآن طربت قلوبهم إلى الآخرة". بمعنى انهم يرون حقيقة ومعنى الحكمة الخالدة، التي يشكل الحق مصدرها وغايتها. وذلك لان حقيقة قراءته تفترض البقاء ضمن عالم الوحي الروحي، باعتباره العالم المجرد عن الهوى ومحكوم بفكرة الإخلاص. من هنا قول مالك بن دينار "يا حملة القرآن! ماذا زرع القرآن في قلوبكم؟ فإن القرآن ربيع المؤمن كما أن الغيث ربيع الأرض". بمعنى البقاء ضمن عالم الحياة الأبدية وجمالها المبدع، الذي يفترض بدوره الاستعداد لقبول غيث الأزل وعيش الأبد. كما أنه عمل لا هوادة فيه، شأن كل إبداع كبير وتضحية خالدة. وليس هناك من ميدان لامتحانهما اكبر من النفس. من هنا يصبح تهذيبها وتشذيبها وتذليل شططها بمعايير المطلق مبدأ الوجود وغايته. وقد صور هذا المعنى مرة في قوله، بان القارئ "ينبغي أن يكون عليه دارعة صوف وعصا راع يفر من الله إلى الله". ويعادل هذا الفرار تخطي الوسائط أيا كان شكلها ومضمونها. بمعنى قراءة الحق بالحق. كما تعادل هذه

الفكرة معنى القراءة الحقيقة للوجود، أو معرفته. من هنا قوله "خرج أهل الدنيا من الدنيا ولم يذوقوا أطيب ما فيها". وعندما سألوه:

- وما هو أطيب ما فيها؟
- معرفة الله!

إن تحول المعرفة إلى لذة الوجود الكبرى، هي الذروة التي يبلغها القارئ لكي لا يكون لعبة بيد الشيطان كما يلعب الصبيان بالجوز، حسب عبارة مالك بن دينار. وذلك لان حقيقة القارئ تقف خارج لعبة القدر التائه. أما المكان الوحيد الذي يمكنه الرقص فيه والعمل، والصراخ والهدوء فهو راحة الرحمن. من هنا تصنيف مالك بن دينار للقراء إلى ثلاثة أنواع "قارئ للرحمن، وقارئ للدنيا، وقارئ للملوك". ونبع هذا الموقف من الحكمة المتراكمة في إدراك محدودية العقل والعمل بما في أعماقه من نزوع إنساني وأخلاقي. وهو نزوع يوصل إليه الإخلاص.

وقد بلغ مالك بن دينار من خلال الإخلاص المجرد إدراك حقيقة الحكمة. ولا يعني ذلك سوى سوى بلوغ الحكمة من خلال الإخلاص لما في التجربة العقلية من أبعاد محدودة، ولما في الجسد من نوازع لا يمكنه التحرر منها ما لم يدرك حقيقة الحكمة. ومن ثم فان الخروج عليها هو عين الرجوع إليها ولكن بمعايير الإخلاص المجرد. وقد عبر مالك بن دينار عن تجربته العقلية والجسدية بهذا الصدد قائلا، بأنه كان في مقتبل العمر مولعا بالكتب ينظر فيها. وقد استوقفته في إحدى المرات عبارة تقول لماذا تطلب علم ما لا تعلم وأنت لا تعمل بما تعلم؟! أي إذا كان الذي عندك من علم لا قيمة له فلماذا الجهد المستمر فيه؟ ذلك يعني أن حقيقة العلم هو العمل به. كما عبر عن تجربته الجسدية بهذا الصدد عندما وجدها في عبارة "قرأت في الحكمة أن الله يبغض كل حبر سمين"! وهي حقيقة أقرب إلى البديهة والأكثر بعدا عن تحققها في سلوك من يدعيها. وفي هذا يكمن الخلاف الجوهري بين المثقف الحقيقي و"أهل العلم الرسمي" الشكلي. وذلك بسبب ما فيه من افتراق في المصدر والنوعية والغاية.

وقد بلور مالك بن دينار هذا الخلاف والاختلاف في عبارة وجيزة تقول، بان الإنسان إذا تعلم العلم ليعمل به كسره علمه. ولا يعني الكسر هنا سوى قهر الإرادة العابرة ونوازعها وحدودها الحسية والعقلية، بالشكل الذي يمهد لتجبير الروح، الذي يجعل من كل ما تقوم به وتعمل أثرا تلقائيا للحكمة. من هنا قول مالك بن دينار، بان "كلام العالم دواء للخاطئين"، وان "العاقل الكامل من صلح مع الفاجر الجاهل". وحالما تبلغ هذه الحالة ذروتها في التجربة

الفردية، فإنها تجعل من الاحتجاج على النفس منطلق الموقف من العالم والوجود. من هنا نراه يقول مرة "إذا ذكر الصالحون، فأف لي وتف!"، و"يقولون الجهاد! أنا من نفسي في جهاد!". إذ تتعادل في هذا المعيار المقدمات والغايات، تماما بالقدر الذي تصبح فيه المواقف أمرا تلقائيا، شأن الشعاع في الشمس والظلام في الليل والفرحة في الإبداع والجمال في الخير. من هنا قوله مرة بان "العالم (القاص) الذي أتيته فلم تجده في بيته قص عليك بيته". بمعنى أن بيته يحكي لك قصصه. وهي قصص حبكتها على قدر ما في القلب من قصص الروح والجسد. من هنا قوله "إن لله عقوبات فتعاهدوهن من أنفسكم في القلب والآبدان"، أي في الروح والجسد. ومكانهما المتوحد هو القلب. بحيث جعله ذلك على الدوام مرآة الوجود وميدان معاركه الدائمة. من هنا قوله "الصدق والكذب يعتركان في القلب حتى يخرج احدهم صاحبه". وكما أن "البدن إذا سقم لم ينجع فيه طعام ولا شراب ولا نوم ولا راحة، كذلك القلب إذا علقه حب الدنيا لم تنجع فيه الموعظة". وقد رفع مالك بن دينار هذه الرؤية الواقعية إلى مصاف المرجعية العملية المتسامية عندما أكد على ضرورة اتقاء ما اسماه بالسحارة، أي الدنيا، لأنها "تسحر قلوب العلماء".

وقد وضع مالك بن دينار هذه المقدمة الفكرية في صلب موقفه الفكري السلوكي القائل بضرورة الحزن من اجل إفراغ القلب من سفاهة الحياة العابرة. من هنا قوله "إذا لم يكن في القلب حزن خرب. كما إذا لم يكن في البيت ساكن يخرب". بحيث نراه يرفع هذه الفكرة إلى مصاف المرجعية الذاتية للنفس، عندما قال "لو إني اعلم أن قلبي يصلح على كناسة لجلست عليها". وهو موقف حياتي شامل مرهون بدوره بفلسفة الموت عند مالك بن دينار. كما أنه ينطلق من الحقيقة القاهرة التي وضعها في عبارة وجيزة تقول "نحن رهائن الأموات"، وليس الموت. وهي حقيقة من طراز روحي خاص، لأنها تضع المرء ليس أمام خاتمته المتجددة، بقدر ما تضعه أمام مهمة اختبار إرادته في الموقف من الموت. وهو فرق بين الحتمية والاحتمال. من هنا احتمال التنوع في المواقف على قدر ما في الإرادة من نزوع وغاية. وليس مصادفة فيما يبدو أن يقول مالك بن دينار مرة "لقد هممت أن آمر إذا مت فأغلّ، فأدفع إلى ربي مغلولا كما يدفع العبد الآبق إلى مولاه". لقد أراد رمي الحرية المزيفة أمام المطلق، والبقاء بما فيه لما فيه من مواجهة النفس وتحديها إلى النهاية بوصفه أسلوب البقاء الدائم في معترك المعاناة الروحية للقلب والضمير حتى الأبد. ونعثر على هذه المعاناة في كلماته التي خاطب بها إلهه قبل موته: "اللّهم انك تعلم أني لم أكن أحب البقاء في الدنيا لفرج أو بطن". ولا توسل في هذا الموقف، لأنه موقف التحدي الروحي للانا، بوصفه مضمون الفلسفة العملية لمالك بن دينار.

إن ارتقاء تحدي الأنا إلى مستوى الفلسفية العملية هو التوليف الجديد والنموذجي للفردانية المتسامية ونزعة الاحتجاج الشامل. فقد وجد مالك بن دينار في الحياة سلسلة عقبات لا تحصى أمام الإرادة في ارتقائها صوب الروح. ووضع هذا الإدراك في فكرته القائلة، بأنه "ما من أعمال البر شيء إلا ودونه عقبة، فإن صبر صاحبها أفضت به إلى روح، وإن جزع رجع". وهو الاختبار الذي يصنع الشخصية وروح الاحتجاج فيها. وذلك لان الصراع ضد الخطيئة أيا كان حجمها، ما هو في نهاية المطاف سوى صراع ذاتي. من هنا موقفه من الحياة بوصفها رباط أو سلسلة أو وثاق ينبغي فك عقده من اجل التحرر منها. لهذا نراه يطالب الناس قائلا "حلوا أنفسكم من الدنيا واثقا واثقا"، بوصفها المقدمة الضرورية للتحرر الفعلي. كما أنها المقدمة الضرورية للسمو الإنساني. لهذا نراه يفضل الكلاب على "جلساء السوء" و"الخونة" ومن "لا فائدة في الجلوس معه". إذ يروي احد الأشخاص عنه كيف انه رأى كلبا يتبعه. وعندما قال له:

- يا أبا يحيى ما هذا معك؟
- هذا خير من جليس السوء!

وفي حادثة أخرى، أن احدهم رآه جالس وبالقرب منه كلب قد وضع خرطومه بين يديه. وعندما أراد طرد الكلب، منعه مالك قائلا "هذا خير من جليس السوء. هذا لا يؤذيني". وتعكس هذه المواقف سمو الروح ولطف الحكمة والنزوع الإنساني الرفيع. وليس مصادفة أن يقول مرة "اقسم لكم! لو نبت للمنافقين أذناب ما وجد المؤمنون أرضا يمشون عليها!". وفي نفس الوقت يشدد على أن "مثل المؤمن مثل اللؤلؤة أينما كانت حسنها معها".

إننا نقف أمام المفارقة التي واجهها على الدوام في نفسه من اجل البرهنة على أن حقيقة المؤمن هي فردانية متسامية الإرادة واحتجاج لا ينتهي باسم الحق. لهذا كان يقول "الخوف على العمل أن لا يتقبل اشد من العمل". بمعنى أن الهواجس الإنسانية الرفيعة في نقدها الدائم للنفس هي اسمي من كل شيء آخر. لهذا "كان الأبرار يتواصون بثلاث – سجن اللسان، وكثرة الاستغفار، والعزلة". إذ تضع هذه الثلاثية المثقف الكبير أمام امتحان الأزل والأبد في ذاته من اجل الخروج للناس بوصفه مرجعية فردانية متسامية. وهي الفكرة التي وضعها مرة في عبارة تقول، بان "عرس المتقين يوم القيامة". بمعنى أن حقيقة المرء تتكشف وتتعرى أمام الموت الجسدي بوصفها لحظة الانبعاث الروحي. من هنا دعوته القائلة "الله يرى همومكم فانظروا همومكم يرحمكم الله". حيث يقف المفكر الكبير ذو النزعة الإنسانية الخالصة أمام هذه النتيجة، أي أمام توحيد الهمة الخالصة في إخلاصها لهموم الأفراد والأمة. حينذاك تتساوى الأشياء وتتفرد المواقف.

إن تساوى الأشياء وتفرد المواقف هي الذروة التي يبلغها المثقف الكبير في امتحان فردانيته بوصفها احتجاجا. من هنا يمكن فهم عبارته القائلة "منذ عرفت الناس لم افرح بمدحهم ولا اكره مذمتهم". بمعنى سموه عن صراع العابرين وأصواتهم. وذلك لان النغمة الوحيدة القادرة على إثارة وجدانه تجاه الوجود تقوم فيما دعاه مرة بقراءة الرحمن، بمعنى الخروج على كل الأحكام الشرطية والدخول في شرط الإخلاص للحق والحقيقة. من هنا قوله "لئن أتصدق بتمرة حلال أحب إلي من أن أتصدق بمائة ألف حرام". وتقلب هذه المعادلة أولويات الحياة العادية وتجعل في نفس الوقت من اشد المظاهر جنونا عين الخروج على جنون الناس والسلطة. وعبّر مالك بن دينار عن هذه العلاقة بصيغ وأشكال وحوادث مختلفة. فنراه مرة يقول "لولا أن يقول الناس "جن مالك" للبست المسوح ووضعت الرماد على رأسي أنادي في الناس "من رآني فلا يعص ربه!". وفي مرة أخرى يقول "لولا سفهاؤكم للبست لباسا لا يراني محزون إلا بكى". بعبارة أخرى، انه كان يدرك هول الهوة التي تفصله عن الناس والسلطة، والصلة الضرورية التي ينبغي الحفاظ عليها من اجل أن يكون لجنونه معنى الحكمة المتسامية! لهذا أجاب عندما سألوه في إحدى المرات:

- ألا ندعو لك قارئا يقرأ؟
- إن الثكلى لا تحتاج إلى نائحة!

وعندما قيل له مرة:

- ألا تستسقي لنا؟
- أنتم تنتظرون الغيث وأنا انتظر الحجارة!

وعندما اشتكوه مرة قائلين:

- انك لتغلظ على الناس في لباسهم وطعامهم!
- اكسبوا الحلال والبسوا ما شئتم!!

وتحتوي هذه الإجابات على صيغ متنوعة لتفرده في المواقف. إذ أنها تتوحد فيما أسميته بفردانية الاحتجاج كما حققها مالك بن دينار في مواقفه الشخصية والحياتية، بحيث جعل منها شعار وجوده الشخصي. بمعنى أن مواقفه كانت عين أفكاره، وأفكاره عين مواقفه، بوصفها الوحدة المتنوعة والمتجددة التي ادخلها في فلك الثقافة الإسلامية الناشئة وشخصية المثقف. بحيث جعل من الفكرة وتحقيقها العملي أسلوب ما أسميته بتجسيد "حقائق المرجعية الأبدية للروح" ومبادئها العملية في كل من الفردانية المتسامية، ومعاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع

والدولة في الأقوال والأعمال. وتمحورت هذه الهموم في تنوع مواقفه بمعايير الحق والحقيقة. إذ ينقل عنه نادرة تقول، بأنه نظر مرة إلى رجل يشتري سمكة بستة دراهم بينما لا تساوي ثيابه ثلاثة دراهم. وعندما قال له:

- يا هذا اشتريت سمكة بستة دراهم وثيابك لعلها تساوي ثلاثة دراهم!
- لست أريدها لنفسي إنما اشتريتها للأمير الظالم الذي يطالبنا بما لا نطيق.
- فامض معي إليه!

وعندما دخلوا قال مالك بن دينار للأمير:

- أزل عن الناس ما تعتمده من الظلم ولا تعرض لهذا البائس!
- قد أزلت عنه لمكانك يا أبا يحيى! ادع الله لي دعوة!
- وما ينفعك أن أدعو لك وعلى بابك يدعون عليك![1]

إذ يعكس هذا الموقف بصورة مباشرة حقيقة موقفه من السلطة، كما حصل على صيغته النموذجية الرفيعة في نادرة منسوبة إليه تروي كيف أن المهلب بن أبي صفوة مر أمامه وهو يتبختر. فقال له مالك:

- أما علمت أن هذه المشية تكره إلا بين الصفين؟
- أما تعرفني؟!
- أعرفك أحسن المعرفة!
- وما تعرف مني؟
- أما أولك فنطفة مذرة، وأما آخرتك فجيفة قذرة، وأنت بينها تحمل العذرة![2]

*****

---

[1] ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، ج٧، ص١٨٧.

[2] ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، ج٧، ص٢٨٣. وفي صيغة اخرى "وانت بينهما كيس يحمل الخراء". والمعنى واحد.

الباب السادس

الجبرية السياسية للسلطة والإرادة الحرة للمثقفين

الفصل الأول

الإيديولوجية الأموية بين الجبر والإجبار والشعر والشطار

إن المراحل التاريخية الكبرى كالمراجل الكبرى تغلي ببطء وتبرد ببطء. وهي مقارنة يمكن رؤية ملامحها في كل مجرى القرن الأول للهجرة بوصفه قرن الاحتراق الهائل لمكونات الجاهلية والإسلام في أتون الصيرورة العنيفة للإمبراطورية الجديدة.

فالإمبراطورية الإسلامية تركيبة خاصة. أنها تتسم من حيث أسسها ومقدماتها بقدر هائل من الوعي المحلي والكوني، القومي والقبلي، الديني والدنيوي. وقد حكم هذا الوعي صراعها الداخلي منذ البدء بقدر من الجرأة والتحدي والقدرة على التأويل والتبرير. وبغض النظر عما في هذه المكونات من أثر مقزز أحيانا للضمير لكنها تنّقي وتهذّب في مجرى مسارها السريع أنماط الوعي وترفعه إلى مصاف المنظومة الفكرية، باعتبارها العملية التي ترافق بالضرورة الصراع من اجل السلطة بشكل عام والإمبراطورية بشكل خاص.

فالإمبراطورية هي السطوة التامة لإغراء السلطة الشاملة! أما خصوصيتها في صيرورة الدولة العربية الإسلامية فتقوم في تجسدها بهيئة "خلافة لله في أرضه". وقد احتوت هذه الصيغة في أعماقها على الوحدة المتناقضة للدين والدنيا، مما حدد ماهيتها ووظيفتها بمستوى ونوعية تناسب "الله" و"الأرض" في فكرة الخلافة. كما جرى إدراك هذا التناسب بصورة دقيقة ضمن معايير الرؤية الإسلامية عبر اشتقاق مصطلح "خلافة الراشدين" والخلافة الأموية والعباسية. بمعنى التفريق بين خلافة محكومة بالرشد، أي محكومة بالشرع والشورى، وخلافة محكومة بحق التوريث العائلي. وهو خلاف جوهري بالنسبة للأفعال والقيم. فالأولى محكومة بحق الاختيار العقلي، بينما الثانية محكومة بغريزة الجسد.

وقد حدد هذا بدوره نمو مرجعيات فكرية وسياسية كانت تحدد المضمون الواقعي والفعلي للصراع بين "أهل العلم" والسلطة حول الإشكالية الجوهرية المتعلقة بالحرية والدولة. وكان هذا السبب يعمل على تعميق الشرخ المادي والمعنوي، الفكري والأخلاقي بين التيار القائل بضرورة الرجوع إلى الأمة بوصفها قاعدة الوحدة الضرورية للدين والدنيا والعقل والشرع، وبين التيار الداعي إلى ربط الخلافة بالانتماء العائلي أو القبلي، ومن ثم بالرجوع إلى حق التوريث وملكية السلطة. وأدى هذا الخلاف والاختلاف والتناقض إلى بلورة اتجاهين متصارعين بهذا الصدد هو اتجاه الفكر المؤسس لمرجعية الشورى والاتجاه المضاد المؤسس لمرجعية التوريث. وهو اختلاف وتعارض جوهري بين رؤية تدعو إلى جوهرية العقل والحق، وأخرى تعارضهما أو تسعى لتطويعهما لتأسيس ما تسعى إليه. وفيه أيضا نعثر على تعارض بين

الأهواء والعقل، كما دعته تقاليد الثقافة الإسلامية، أو بين الإيديولوجية والمعرفة كما ندعوه في اللغة المعاصرة.

لقد كان هذا التعارض والخلاف يجري بصورة متراكمة ويتجذر في بنية الخلافة منذ زمن عثمان بن عفان، بوصفه مؤسس القيم المختبئة في إعلاء شأن القبيلة والعائلة على الفكرة والمبادئ. وهي الممارسة التي أعادت الأموية تركيبها من جديد في بنية الدولة والسلطة عبر تأسيسها النظري بمقولات الجبر. بحيث جعلت منها المرجعية الوحيدة للعقل والشرع! وشكلت هذه الإعادة من الناحية التاريخية والفكرية انقلابا جذريا هائلا حدد المسار العام لعلاقة السلطة بالمثقف، بوصفها علاقة عداء وخلاف ومواجهة. وقد كانت تلك المرحلة الأولى في ارتقاء وصعود فكرة الدهاء السياسي، باعتبارها مرجعية نظرية وعملية للسلطة في مواقفها من كل ما يتعلق بالدولة. والتقطت الحكاية المروية عن عبد الملك بن مروان حالما بويع بالخلافة هذه الحالة وصورتها بطريقة نموذجية. إذ تروي لنا كيف انه كان في حجره مصحف، فأطبقه قائلا: هذا فراق بيني وبينك![1] وتعكس هذه العبارة والموقف طبيعة الفراق والطلاق الروحي (وليس العقلي) بين الدين والدنيا، والعقل الشرع، أي بين الأخلاق والسياسة، والعقل والقانون. ويفسر هذا السر حماس الأموية في استغلال كل مخا يمكن استغلاله من الدين، ومحاربة كل ما يمكن محاربته باسم الدين، من خلال أدلجة المفاهيم والمبادئ والقيم وجعلها أدوات إضافية إلى جانب مختلف نماذج وأساليب ومستويات الدهاء السياسي.

إذ لم تعن عبارة الخليفة عبد الملك بين الوليد "هذا فراق بيني وبينك"، والتي خاطب بها القرآن بعد أن أطبقه حالما بويع بالخلافة، سوى رمي القيود التي كانت تحدد طبيعة وغاية العلاقة بين الدين والدنيا، أي رمي قواعد القانون وقيم الأخلاق العامة. مع ما ترتب عليه من شكلية "الخلافة" و"الخليفة" بمعناها الأولي. ومن ثم تحولها إلى خلافة عائلية قبلية، بمعنى إزالة سلسلة الارتباط الروحي بالأمة ومصادر اجتهادها الذاتي. وهو الأمر الذي جعل من الممكن إزالة المرجعية الروحية للدين والدنيا عبر تحويلها إلى ثنائية مقبولة بمعايير الدهاء السياسي، ومرذولة بمعايير الأخلاق. وقد ميزت هذه الصفة انتقال الخلافة إلى ملك، وتحول إمبراطورية الخلافة إلى خلافة إمبراطورية. مع ما كان يترتب عليه من احتباس للعقل وهيجان للوجدان أمام لوحة الحياة السياسية العادية من عناق هو عين الخناق، وحروب لا تهدأ لكل النزوات والغرائز. وصنعت هذه الحالة انفعالها الداخلي والذاتي بهيئات يصعب حصرها، لكنها كانت محدودة بعدد

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٧، ص ١٠٢.

نماذجها الكبرى. وهو انفعال عادة ما يتخذ في أوائل العهد الإمبراطوري هيئة احتراب لا تقيده قاعدة وقانون، لأنه ما زال في طي الضمير والاعتقاد الراسخ بان الأنا القادرة على تحقيقه هي حقيقته. وحالما تصبح السلطة وإغراءها شاملة لكل شيء، حينذاك تصبح الإمبراطورية سطوة لا توقفها سوى حركة العساكر، ولا يهدأ غبارها إلا بعد دك حوافرها في قاع الضمير الأخلاقي، كما صنعها القرن الأول الهجري سبيكتها النادرة.

فقد كان القرن الأول للهجرة يحتوي في أعماقه على وحدة الزمن والتاريخ. فهو زمن الصعود المفاجئ والغريب للأموية، كما انه تاريخ التأسيس المادي والمعنوي، والظاهر والباطن للكينونة الإسلامية وروحها الثقافي. فهو القرن الذي ساهم في صنعه كم هائل من القوى، بحيث اشتركت فيه السلطة ومواردها، والقرآن وحملته، والأمة الناشئة وإشكالاتها، والشكوك واليقين، والعمل والأمل، والعلماء والفقهاء، والشعراء والأدباء، والجاهلية وغيب المستقبل، أي الكلّ المتراكم في ميدان الثقافة بوصفه صراعا أبديا بين الحقيقة والهوى. وتمثلت السلطة هذا الصراع بأهوائها، والمعارضة المثقفة بحقائقها. وليس مصادفة أن تكون الأموية في كلها مجرد حرب بلا قاعدة. بحيث طابقت الحقيقة مع رغباتها وأهوائها. وجعلت من الممكن التبجح النظري والعملي بالفكرة القائلة، بان الأنا القادرة على تجسيد كل شيء هي حقيقة! أما في الواقع فقد كانت الأموية في فكرتها النظرية والعملية هذه تجسيدا لفكرة الهوى، التي جعلت من القوة مصدر القانون، ومن وازع السلطة مرجعية الأخلاق العامة والخاصة. وحصرت وجود الفرد والجماعة والأمة والفكر بين أهواء القوة والسلطان. ونقلت آخر معاقل الإسلام الروحية إلى الشمال(الشام) وطابقت بين الروح والدرهم.

فقد استدرجت الأموية الروح القومي (العربي) باتجاه تفريغه من مرجعياته الروحية (الإسلامية الكونية). وجعلت منه رديفا للخضوع التام والشامل للسلطة. وجعلت من سلطانها لسان الخلافة الناطق الوحيد. ولم تتهاون أو يرف لها جفن وهي تدق الكعبة بالمنجنيق من اجل إفراغها من كل مقاومة مهما بدت طفيفة. بل وشعرت بقدر من الفرح والسرور المفعم برائحة الانتقام وهي تقتل الحسين وأهله في كوفة العراق، وتصلب وتسلخ عبد الله بن الزبير في الحرم المكي. وترسل رؤوسهم إلى الشام! وترمز هذه الأفعال من حيث وقعها التاريخي إلى طبيعة الانقلاب الذي جعل الشمال مركزا سياسيا للإمبراطورية الجديدة، وافرغ مكة من مكانتها، بحيث لم تعد صالحة لانتفاضة الروح والجسد. وتحولت إلى مجرد مزار لا روح فيه لغير تقاليد رمي الحجر والطواف. فمن خرج منها لم يعد إليها، ومن بقي فيها تعرض للقتل أو السجن أو المقاطعة. بعبارة أخرى، لقد جعلت الأموية منها قبلة الجسد والعبادات الصرف. كما جعلت من

السلطة قبلة الأهواء الجارفة، بحيث أدت إلى أن يصبح الدهاء السياسي مسلمة إسلامية كبرى. مما أثار في الوقت نفسه حمية السلطة في رغباتها العارمة للاستيلاء على معاقل الروح الفردي والجماعي للأمة، ومعارضة المثقفين المستميتة من اجل إعلاء كلمة الحق والحقيقة.

لقد كانت الأموية بهذا الصدد الآلة التي صنعت كل نماذج الخراب الروحي والمعنوي في الفكرة السياسية. لكنها أدت في الوقت نفسه إلى جعل المثقف الكيان الوحيد الذي وقعت عليه مهمة مواجهتها من خلال مواجهة نموذجها الأولي العام فيما يمكن دعوته بوحدة الدين المسّيس والمسّوس بشهوة الفرجين! بمعنى أن محاولاتها تخريب الروح الأخلاقي بوصفه أسلوب تثبيت سلطانها السياسي قد أدى إلى تنظيم فكرة الروح الثقافي الحر. وهي الفكرة التي تراكمت في منظومات الفكر الحر ومواجهاته المريرة لعقيدة الجبر السياسية للأموية.

فقد كان شعار الأموية هو الإسلام بوصفه خضوعا للسلطة، أي استسلام الروح والجسد لنزوات السلطان. ومن ثم جعل نزوات السلطة سطوة بلا قيود ولا عقود ولا عهود رادعة، ومن ثم سلسلة من المعارك لا تنتهي إلا بإنهاكها الذاتي. وقد بدأها معاوية في بأسه الشديد وانتهت بانتهاء الأموية البائس، بوصفها مفارقة نموذجية لا غير. وذلك لان إحدى مفارقات التاريخ المثيرة تقوم في أن الخاتمة البائسة للدول والإمبراطوريات والأمم عادة ما تتجلبب في بادئ الأمر بهيئة بأس لا يقاوم. وإذا كان للبأس أشكالا ومظاهرا وتجليات لا تحصى، فان للبؤس خاتمة واحدة وهي الانقراض والزوال والتلاشي في الذاكرة أو الخلود في العدم أو الحضور في شتيمة المعاصرة. وخصوصية الأموية تقوم في كونها أكثر من جّسد في التاريخ العربي الانقراض من وعي الذات الروحي والحضور الدائم في شتيمة الحكماء والعقلاء والجهلة! ولم تكن هذه النتيجة سوى الحالة المترتبة على ما في الأموية من تجسيد غريب لامتهان حقيقة التاريخ والروح. فالذاكرة روح، والتاريخ مسرحها. بينما أرادت الأموية قلب التاريخ الروحي للإسلام واستبداله بزمن السلطة. وهو الانقلاب الذي جعل من الفكرة الجبرية عقيدة متسامية لسلوكها السياسي! بمعنى تحويلها إلى دين الدولة، بوصفها الصفة الملازمة لهذا النوع من الانقلاب، بسبب نراكم قواه الذهنية بمعايير الغش والخداع والدهاء. والأموية هي التجسيد التاريخي النموذجي لهذه الصفات.

لقد جعلت الأموية من التاريخ كيانا ناصعا وممقوتا هو عين ما تقوم به. لكنها لم تفعل في الواقع إلا على اجترار الزمن. وفي هذا يكمن السبب الذي "اجبر" معاوية على الإقرار بالجبرية بوصفها الفكرة المستجيبة لتقاليد الدهاء السياسي الخالص. ومن ثم المستعدة دوما لطحن

وعجن القيم أيا كانت بخميرة السلطة لكي تصنع ما تشتهيه وتقدمه على انه الطبق الأمثل للخواص والعوام لالتهام ما فيه. والثمن هو تقديم "شكر النعمة" لا غير! وقد أورد ابن حجر الهيتمي أبيات شعرية منسوبة إليه فيها ما يلي:

إذا أنـــا أعطيـــت القليـــل شـــكرتم — وإن أنـــا أعطيـــت الكثـــير فـــلا شـــكر
فكيـــف أداوي داءكـــم، ودواؤكـــم — يزيـــدكم غـــيا؟! فقـــد عظـــم الأمـــر
ســـأحرمكم حتـــى يـــذل صـــعابكم — وابلـــغ شـــيء في صلاحـــكم الفقـــر[1]

*****

إننا نعثر في هذه الأبيات الشعرية على صيغة نموذجية في كشفها لحقيقة النفسية والذهنية القابعة في شخصية الداهية السياسية لمعاوية، التي تجعل من الابتزاز والإذلال والفقر، الأدوية الضرورية لانتزاع الخضوع والاستسلام. وهو مضمون الفكرة الإسلامية الأموية. فإذا كانت جبرية الإسلام الأول إرادة روحية وأخلاقية فاعلة، فان فاعليتها في الأموية تتطابق مع الدهاء السياسي الخالص. عندها يصبح كل مظاهر الوجود أشياء، بما في ذلك الله في خدمة مآرب السلطة ولعبتها مع المجتمع بشكل عام والمعارضة بشكل خاص. حينذاك يصبح كل شيء لحظة في نزوات الجسد ووساوس النفس وهوس الغريزة. ولا تصنع هذه الحالة في الوعي شيئا أغلى وأثمن من فكرة الزمن العابر. عند ذاك يتحول الجسد والنفس والغريزة إلى مطية النزوات والوساوس والهوس، ومن هذه السبيكة العجيبة يجري تصنيع بأس السلطة وبؤس المجتمع. أما الحلقة الرابطة بينهما فهي أشعة المغناطيس الأموي، أي أشعة الابتزاز والقهر المادي والمعنوي. إذ احتوت هذه الممارسة في أعماقها على مكونات التفسخ والانحلال، لكنها مستحيلة الإدراك بالنسبة للذهنية والنفسية التي تجعل من الابتزاز والقهر المادي والمعنوي شعار "الإرادة الإلهية"، ومن الأخيرة قوة الاستقطاب "الروحية" للوصول إلى ظاهر المرء وباطنه.

وحالما تستحوذ هذه الأهواء على نفسية وذهنية السلطة، فإنها تنغمس في أوهام الرذيلة، وتسحب الجميع نحوها بحمية مبالغ فيها بسبب انجرارها العنيف وراء الزمن العابر. وهي النتيجة المحتومة لتحول الزمن إلى معيار الوجود. فالزمن العابر هو الجزء الذي لا يتجزأ من الدهر، والعالم الذي كان غائصا في أعمق أعماق الأموية وتقاليدها السفيانية التي نشأ وترعرع فيها معاوية بن أبي سفيان. وبمعاييرها أيضا قبل بالإسلام من خلال الاستسلام له شأن كل

[1] ابن الحجر الهيتمي: تطهير الجنان واللسان عن الخطورة والتفوه بثلب معاوية بن أبي سفيان. إن هذا الكتاب، بما في ذلك عنوانه يعكس بعض نماذج الانغلاق الفكري والتخلف العقائدي والهذيان الثقافي!

أولئك الذين ناصبوا محمدا العداء قبل فتح مكة. ومن ثم جعل منه أسلوب استسلام الآخرين حالما تحولت السلطة إلى مشكاة النبوة الجديدة ولسان وحيها الناطق بكلمات "الإرادة الإلهية".

وحالما بلغت إرادة السلطة حد التطابق مع "الإرادة الإلهية"، عندها تحول "القدر الإلهي" إلى جبر السلطة. حينذاك أصبح من السهل تصوير "الإرادة الإلهية" أو "قدرها المحتوم" على انه إرادة السلطة القاهرة، ومن ثم الصيغة اللاهوتية المغلفة لأيديولوجية الجبرية السياسية. حيث بلغت هذه الذروة أوجها وتجسيدها العملي في تهشيم فكرة الخلافة الإنسانية للحق الإلهي كما بلورها الإسلام الأول وتاريخ الخلافة الرشيدة. فقد كانت فكرة "الإنسان خليفة الله" الصيغة الدينية للفكرة الدنيوية الرفيعة عن قدر الإنسان الكبير في خلافة الله، بوصفه قدره الأخلاقي والروحي والعقلي. وفيها تنعكس الصيغة المتسامية لفكرة الإرادة الحرة والنبيلة. بينما استعاضت عنها الأموية بفكرة الجبرية، أي استعاضت عن فكرة "خلافة الإنسان لله" في الأرض بفكرة صولجان النكاح وقضيب السفاح!

وقد قلبت هذه المعادلة الجديدة مضمون الجبرية المتسامية بحيث جعلت منها عقيدة الإجبار السياسي وتفريغ الروح الأخلاقي. بعبارة أخرى، لقد جعلت من الدهاء السياسي دين السلطة والدولة، وتعاملت مع كل من يعارضها على انه "خارجا" و"مارقا" و"رافضا" و"زنديقا" و"ملحدا" و"مشركا". وهي سلسلة كان يجري اكتشافها في مجرى الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري والروحي. إذ لم يكن بإمكان الأموية إفراغ الكينونة العربية الإسلامية الناشئة وإمبراطوريتها الجديدة من خميرتها العقائدية والفكرية والروحية الهائلة، أي كل ما سبق وأن تغلغل في صيرورتها التاريخية الأولى ووضع لبنات وعيها الذاتي. وأكثر ما كان يثير الأموية الجديدة الصاعدة هذا النمط من الوعي. فقد كشفت تجارب الخلفاء الراشدين عن أن أهل الرواية والدراية هم المصدر الأكثر خطورة في مواجهة السلطة. على عكس الشعراء بوصفهم الحملة التاريخيين للثقافة العربية الشفهية القديمة وتقاليدها الجاهلية. فقد كان هذا الإدراك ينبع من نفسية وذهنية الدهاء السياسي، وليس من تباين أشكال المعرفة. لكنه أحدث من الناحية التاريخية انقلابا هائلا في الوعي الثقافي والسياسي، أخذ بتصنيع قواه الخاصة. وبما انه كان يتعارض من حيث الجوهر مع مضمون المرجعيات الروحية والفكرية الكبرى للإسلام الأول، من هنا استفحال قيمة السلطة والجسد. ووجدت هذه الظاهرة تعبيرها النموذجي في طبيعة ومستوى ونوعية الحديث الذي أخذت السلطة تتحدث به مع الناس. فقد كانت هذه اللغة محكومة بنفسية الغريزة والمكر. من هنا اختلاف وتناقض مظاهرها أحيانا من القهر والإذلال حتى الحب والدلال. إلا أن ما يجمعها هو أصول النزوع نحو السلطة والرغبة في تدجين الثقافة

وتطويع حملتها للارتزاق منها. وفي كلتا الحالتين كان المثقف موضع غرامها وغريمها. كما أنها الحالة التي كانت تصنع مثقفيها من المغرمين بالسلطة ومعارضتها.

إن انهماك السلطة في دوامة التصنيع الدائم للغرام والغريم هي الدورة التي تصنعها ذهنية الدهاء السياسي وخلوه من الوازع الأخلاقي وأولوية القانون والحق. عندها يصبح الوجود شبحا، وهي اشد نماذجه قوة ويقينا! وقد تحسست السلطة هذه الحالة النفسية بقوة اقرب إلى الشبق، واعنف من القذف، وألذ من النشوة. فعندما تصبح الغريزة هي رابطة الوجد والوجود والوجدان، عندها تنحل روابط الروح والجسد، والزمن والتاريخ، والزائل والثابت، والوهم والحقيقة أمام عزة السلطة، الخائفة المرتجفة شأن سعف النخيل وهو يحتضن التمر المتساقط أيام الخريف العراقي! لكنه خريف اقرب إلى الخرافة، مع أنه حي وفاعل في إسقاط الثمار الأخيرة قرب جذعها الحامل. بعبارة أخرى، إن الجهد المتواصل والمحموم للسلطة في الاحتفاظ بثمارها هو عين سقوطها. وسقوطها لا يتعدى محيط جذورها. من هنا اقتراب الأموية من جذرها الجاهلي مع كل محاولة مستميتة في مواجهة شبح المعارضة الفعلية والوهمية. وليس مصادفة أن يصبح الماضي وشخوصه سطوة التاريخ الروحي أمام زمن السلطة العابر للأموية. وقد كانت تلك الحالة محكومة إما بواقع عدم قدرة السلطة الارتقاء إلى مصاف الدولة، أو عندما تتحول إمبراطورية الدولة إلى إمبراطورية قبيلة، أو عندما يصبح التاريخ المتراكم زمنا مبعثرا، أو حالما تصبح الحقائق أوهام والحقوق أهواء. وقد جمعت الأموية كل هذه الخليط الخاثر في شريان دمائها على أمل تحريكه بقوة الدهاء السياسي، دون أن تعي بان قدرتها الدافعة محكومة بحركات الجسد وليس الروح. ومع كل اندفاع صوب المستقبل، تجد نفسها مسحوبة للسلف الجاهلي، باعتباره االسر القائم وراء كراهيتها لفكرة "السلف الصالح". وقد لازمتا تلك الحالة بالضرورة اندفاع تيار الدهر الجاهلي بوصفه زمن وجودها الدائم. وهو الوهم التاريخي في التاريخ الفعلي. ومن هنا أيضا حيوية الجبر والقدر، أي جبر الأمة وقدرة السلطة على العمل بما تراه وتريده فقط. ومنهما كان يمكن ظهور مسخ الفكرة الجبرية والقدرية، بوصفها الصيغة المتلونة لوحدة الإيمان الجاهلي وإسلامه النفعي.

لقد كشف هذا التحول في المفاهيم والقيم والرؤية عن استعداد الأموية لقبول كل ما يمكنه الذوبان في أملاح دهرها الجاهلي، بما في ذلك فكرة الجبر الإسلامية. بحيث جعلت منها جبرية سياسية خالصة لا علاقة لها بالكلّ الكوني الخالد للإنسان والوجود. ولم يكن هذا بدوره سوى الوجه الظاهري والسياسي لوقوف السلطة أمام تيار "السلف الصالح" ونماذجه المتنوعة، بوصفهم مرجعيات فردانية لحقائق الروح الأبدي. من هنا شراسة المواقف الأموية من المعارضة

الفكرية ورجال العلوم الدينية والدنيوية، بسبب ما فيها من قدرة على تنويع وتوسيع مدى الحرية الإنسانية وطاقة الاجتهاد الحر والتفكير العقلي النقدي. فعندما نتأمل تاريخ الأموية من بدايتها حتى نهايتها، فإننا لا نعثر فيها على أي تأييد أو دعم لرجال الفكر الحر والعلم الرزين. على العكس، إن تاريخها هو سلسلة من العنف المنظم، المباشر وغير المباشر في قمع كل محاولة مهما كانت طفيفة للتعبير عن الحرية والحق والعدالة. مما جعل من هذا التاريخ استظهارا مقلوبا لتقاليد الجاهلية السفيانية التي ناصبت العداء للدعوة الإسلامية.

فقد كان معاوية بن أبي سفيان في صيرورته الفكرية والاجتماعية والنفسية نموذجا فذا للكينونة الجاهلية السفيانية. بمعنى انه تمثل في صيرورته الفردية وكينونة التاريخية نموذج الجاهلية الواقعية والنفعية البارعة في مواجهة انقلابات الزمن. فالوجود بالنسبة لها زمن هو عين الدهر الأبدي. وقد تشرّب معاوية بهذا الفكرة حتى مخ العظام. فمن المعلوم عنه انه ولد سنة عشرين قبل الهجرة. واسلم بالقوة عام فتح مكة في ثمانية للهجرة. وتوفي عام ستين للهجرة. ذلك يعني أن شخصيته الأولية أو التأسيسية قد تراكمت كليا ضمن تقاليد الجاهلية المكية القرشية السفيانية، المتشبعة بمعارضتها التامة للدعوة الإسلامية الأولى ومبادئها الجوهرية. بعبارة أخرى، لقد اسلم معاوية بالقهر والقوة وهو في الثامنة والعشرين من العمر. وبعدها تدرج في سلم السلطة الروحية والمعنوية والعسكرية والإدارية والسياسية للسلطة. ذلك يعني أن أسسه وجذوره في الجاهلية المناهضة للإسلام وفروعه في سلطته! وأعطت هذه المفارقة ثمارها المرة والمريرة.

فقد جعل منه النبي محمد بعد فتح مكة وإسلامه المجبور احد الكتاب، ثم كان احد قواد الجيش تحت إمرة أخيه يزيد بن أبي سفيان في فتح مدينة صيدا وجبيل وبيروت. ثم جعله عمر بن الخطاب واليا على الأردن، وبعدها ولاه دمشق. ثم وسع عثمان بن عفان إدارته بحيث جمع له الديار الشامية كلها. وبعدما قتل عثمان بن عفان تزعم الحركة المناهضة للسلطة الشرعية للخلافة. وبهذا يكون قد وضع أسس وتقاليد الخروج على الشرعية وفكرة الخلافة. فقد كان هذا الخروج محكوما بإدراكه لطبيعة المسار المحتمل في سياسة الإمام علي بن أبي طالب ومساعيه من أجل القضاء على تقاليد السفيانية الجاهلية التي جرى استعادتها زمن عثمان. من هنا فكرة الثأر لدم عثمان، ومن ثم استرجاع تقاليد الجاهلية بالعبارة والمعنى والغاية.

إن كل هذا التاريخ الشخصي لمعاوية، أي صيرورته السياسية قد وجدت تعبيرها في الإجماع العام عليه بوصفه أحد دهاة العرب المتميزين الكبار. وجسّد هذا الدهاء السياسي

بصورة نموذجية في مجرى استحكام سلطته على مدار أربعة عقود هي عين النفي التاريخي لزمن النبوة والحكمة! إذ ليست "الحكمة السياسية" و"الحلم" وما شابه ذلك سوى الصيغة الملطفة للمكر والخداع والغيلة التي تتطابق في الواقع مع مضمون الأموية التي وضع معاوية أسسها "النظرية" والعملية. بحيث نراه في مجرى بضعة عقود من الزمن يقلب التاريخ الإسلامي رأسا على عقب ويستبطن الجاهلية في عبارة الإسلام المسيّس والمسّوس، ويناصب العداء للفكرة الإسلامية المتعلقة بالحق والحقوق، ويستكملها في تصفية المعارضة أيا كان شكلها ومحتواها بدأ باغتيال الحسن بن علي وانتهاء بالقضاء على فكرة الشورى وإحلال التوريث العائلي والقبلي عوضا عنها، ومن ثم إبعاد الأمة عن حق المشاركة في إدارة شئونها العامة والخاصة[1].

وليس مصادفة أن يكون معاوية بن أبي سفيان واضع أو مستعيد فكرة الدهر الجاهلية وبرودة النزعة الجبرية فيه. فقد لمحت مختلف الفرق والاتجاهات كل بذوقه الخاص وتأويله المناسب هذه الصفة. كما اجمعت في نفس الوقت على ما فيه من دهاء سياسي فريد. لكنه ليس دهاء رجل الدولة، بل دهاء رجل السلطة. مما حدد بدوره طبيعة ونوعية التحول التاريخي الذي ادخله معاوية على التاريخ العربي في مواقفه من الدولة والفكر والثقافة، الذي طبع لحد ما كل تاريخها اللاحق. وشكل بمعنى ما مقدمة ومنعطف الانحراف التاريخي عن مبادئ الإسلام الأولى، وخروجا على فكرة التاريخ فيه والدولة والحق. ووجد هذا الانحراف تعبيره السياسي في نقل تاريخ الدولة إلى زمن السلطة عبر توريثها، وبالتالي قطع تراكم الوعي الاجتماعي والإنساني بالشكل الذي يمكن إرساء أسس البنية الذاتية لوحدة الدولة والأمة، مع ما يترتب عليه من صراع فكري وثقافي مثمر ضمنها وبمعاييرها. وقد وصف الحسن البصري هذه الحالة بصورة دقيقة عندما قال مرة في إحدى كلماته "أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه منهن إلا واحدة لكانت موبقة: ابتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلاف ابنه بعده سكيرا خميرا يلبس الحرير ويضرب بالطنابير،

---

[1] لقد وجد هذا التسلسل في تراكم الشخصية السياسية لمعاوية انعكاسه أيضا فيما اتفقت عليه تقاليد التأريخ الإسلامي برصد الجديد في التاريخ، عندما تحدثت عنه باعتباره أول من نصب المحراب في المسجد، وأول من اتخذ الحرس والحجاب في الإسلام. ثم إضافة عبارة "كان عمر بن الخطاب إذا نظر إليه يقول هذا كسرى العرب!". وهي عبارة تسعى لتفخيم شخصيته. ومن المشكوك فيه قول عمر عبارة من هذا القبيل. لقد كان عمرا أنموذجا للزهد المتسامي والنزعة الإسلامية الصارمة بمعاييرها ومقاييسها الأخلاقية والعملية. بمعنى استحالة توقع مدحه أو سماحه لتقاليد الكسروية أن تكون في ولاته. لكننا نعثر فيها على نوعية التحول الكامن في شخصية معاوية السياسية، أي شخصية الانعزال عن المجتمع وهمومه والأمة وقضاياها الكبرى، والدولة وحقوقها.

وادعاؤه زيادا وقد قال النبي "الولد للفراش وللعاهر"، وقتله حجرا وأصحابه"[١]. إننا نعثر في هذا الموقف على إدراك جلي لطبيعة التغير الموبوء الذي ادخله معاوية على مسار التاريخ الإسلامي عبر تحويله صوب الزمن الجاهلي. وليس مصادفة أن يجد الحسن البصري في توريث السلطة إلى يزيد سوى محور أو بؤرة هذا التحول النموذجي. بمعنى انه وجد فيه نقطة التحول الراديكالي، الذي جعل من تاريخ الأموية اللاحق مجرد حلقات متنوعة في سلسلة الموبقات!

لقد كانت "البيعة" ليزيد هي المتاجرة الفاجرة، التي أرست أسس الاحتراف السياسي للرذيلة وهدم معايير الروح ومرجعياته الثقافية[٢]. فقد كانت هذه البيعة تعادل شراء الضمير الأخلاقي وحق الاحتجاج ومسئولية الفكر والثقافة في مواجهة الانحراف المحتمل في الدولة وتقويمها بمعايير الحق والحقوق. لكنها لم تكن في الوقت نفسه قادرة على تذليل الأجنة العميقة المغروسة في قاع التأسيس الأول للعقل النظري والعملي العربي الإسلامي، الذي وجد انعكاسه في كمية ونوعية المعارضة السياسية والفكرية والأخلاقية للأموية. وهي المواجهة التي طبعت تاريخ الدولة الأموية في محاولاتها استخلاف فكرة الحق العام أو استبدالها إياه بفكرة الحق الخاص. فقد احتوى هذا في أعماقه على نفي شامل لفكرة الأمة والجماعة والوازع الأخلاقي

---

[١] لقد بقى صدى هذا الفعل التاريخي عميقا في الوعي والذاكرة بحيث يمكننا العثور عليه في آراء ابن رشد بهذا الصدد. فقد وجد في هذه البيعة تغييرا سيئا في مسار الدولة العربية الإسلامية وخروجا على ما فيها من حكمة عملية وإنسانية. إذ اعتبر مرحلة الخلافة اقرب إلى دولة أفلاطون الحكيمة (من حيث الروح وليس الشكل). بينا هدمت بيعة يزيد أسس الحكم الصالح في الإسلام. مما شوه تاريخ الإسلام وأبقى على صداه حتى وقته بسبب إثارتها باب الفتن المذهبية والسياسية.

[٢] هناك روايات متعددة ومتنوعة في تناول "البيعة" ليزيد، لكنها تجمع على ما يمكن دعوته بالخروج على تقاليد الجماعة الإسلامية والأمة الناشئة وتقاليد المبايعة الأولية والشورى. وبغض النظر عما إذا كان المغيرة بن شعبة احد الأشخاص الذين أرادوا من خلال تقربهم للسلطة "الوسوسة" لمعاوية بترشيح ابنه يزيد أو غيره، فإن الفكرة تعبر عن الاستعداد الذاتي لمعاوية للخروج على تقاليد الإسلام السياسية المتبلورة في الموقف من تداول السلطة استنادا إلى فكرة الشورى والاختيار الحر. وهي فرضية اقرب البديهة. وذلك لأن شخصية معاوية ونمط تفكيره وسلوكه يصبون جميعا في مستنقع السلطة والغوص فيها حتى النهاية. غير أن ذلك لم يمنعه من استرقاق السمع الدائم لكل ما يمكنه رفد رغباته بحنكة السياسة المغامرة مهما كان مصدرها، أتباع أو خدم أو عبيد. وضمن هذا السياق يمكن الأخذ بالرواية الواردة عن "حكمة" المغيرة التي رماها أمام أسماع يزيد بعبارة "لقد ذهب أعيان محمد وكبراء قريش وذوو أسنانهم. وإنما بقى أبناؤهم. وأنت من أفضلهم وأحسنهم رأيا، وأعلمهم بالسّنة والسياسة. ولا ادري ما يمنع أمير المؤمنين أن يعقد لك البيعة؟!". وهي فكرة أطربت يزيد وعرضها على أبيه الذي اخذ بالتحضير لجعلها واقعا بعد أن كانت مجرد فرضية واحتمال! ووجد هذا التحضير تبريره في التأويل السياسي للأحداث التاريخية، الذي كانت تشاطره الذهنية والنفسية المتربية بتقاليد الدهاء السياسي. فقد وضع المغيرة فكرته بوضوح قائلا "يا أمير المؤمنين! قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان! وفي يزيد منك خلف فاعقد له! فإن حدث بك حدث كان كهفا للناس، وخلفا منك، ولا تسفك دماء، ولا تكون فتنة". وحالما استفسر معاوية عن الكيفية الممكنة بهذا الصدد، فان الجواب كان جاهزا "أكفيك أهل الكوفة! ويكفيك زياد أهل البصرة! وليس بعد هذين المصرين أحد يخالف!".

والحدود القانونية. الأمر الذي جعل من الخلافة والخليفة كيانات مغتربة عن مسار الروح الثقافي العربي الإسلامي. من هنا محاولات الأموية التعويض عنه بتقاليد القومية العرقية والعنف المنظم. ومن هنا أيضا استهتار السلطة ومجافاتها الشاملة لفكرة الحق، كما نراه في شخصية يزيد بن معاوية، بوصفه بداية الانحطاط المادي والمعنوي لفكرة الشرعية والدولة والحق.

لقد جسّد يزيد بن معاوية في شخصيته الاجتماعية والسياسية نموذج الانحراف الشامل لفكرة الحق والأخلاق السياسية العامة. وتحول تاريخه السياسي والدولتي إلى مجرد حلقات متراكمة للخروج على الحق والحقوق، والاستهتار الشامل والتام بالقيم[1]. ولم تتغير هذه الحالة في شخصيته. بل على العكس يمكننا التوكيد على نمطها المتجانس بهذا الصدد. إذ لم نعثر على تغير جوهري على ما كان يميزها قبل الخلافة أو بعدها، أي قبل استخلاف أبيه في الحكم وبعده.

ففي شخصيته نستطيع العثور على نموذج معاوية الباطني وحقيقته الفعلية بوصفها شخصية جاهلية جديدة. فمن المعلوم عن يزيد تربيته بتقاليد البادية (عند أخواله بني كلاب). حيث تربى عليها واستقى منها صفاتها المتعارضة والمخالفة والمناقضة للفكرة الإسلامية. وحالما سبح في بحار السلطة، فان طوفانه فيها كان اقرب إلى الرمال في أمواج التيارات العنيفة للإمبراطورية. بمعنى أنه كان مستعدا فقط للغوص في أعماق النفس السيئة، مع ما يترتب عليه من إغراق للجسد في بسائط الوجود دون القدرة على الارتقاء إلى تنظيم اسطقساتها، كما ستدعوه الفلسفة اللاحقة. بمعنى أن إرجاع الدولة إلى مكونات الجاهلية لم يكن بإمكانه رفع مقوماتها إلى مصاف الوحدة الضرورية للإمبراطورية الدنيوية، وذلك لأنها لم تستكمل فكرة الشورى بفكرة الأمة. على العكس أنها أرجعتها إلى حق الملكية القبلية. ومن ثم قطعت المسار الطبيعي لفكرة

---

[1] لقد كانت شخصية يزيد تتعارض مع فكرة الخلافة والخليفة بالعرف الإسلامي وقواعد الدولة. وهي نتيجة مترتبة على طبيعة الانحراف التاريخي الذي ادخله معاوية على نظام الحكم الإسلام الأول. بمعنى الإبقاء على غلاف الفكرة الإسلامية والارتماء في حضيض الفكرة الجاهلية. وهو استهتار تاريخي من نوع خاص كان يتعارض مع مجرى الطاقة المتراكمة في الوجود والوعي العربي الإسلامي الثقافي. من هنا تحول السلطة إلى مجرد وسيلة للحفاظ عليها، وانعدام فكرة الدولة والشرع والقانون والحق. الأمر الذي جعل من الرذيلة السياسية أسلوب التسلط والاستبداد. كما جعل من حياة الخلفاء تجسيدا لها. فهي أما دهاء سياسي معدوم الأخلاق أو انعدام الأخلاق والدهاء السياسي. وكل منهما أرذل من الآخر. وقد كان يزيد بن معاوية الصيغة الأولية والنموذجية لها بسبب منظومة الاستبداد التي وضعها معاوية وضعف تقاليد التحكم السياسية والحقوقية. الأمر الذي جعل من تاريخ الأموية حربا لا هوادة فيها حتى سقوطها. وقد لحظ معاوية هذه الحالة على مثال ابنه يزيد، عندما قال له مرة، بعد أن شاع استهتاره: يا بني ما أقدرك على أن تصير إلى حاجتك من غير تهتك يذهب بمروءتك وقدرك! وهي نصيحة لا يمكنها أن تفعل إلا على تعميق التهتك وسقوط المروءة والقدر التاريخي. وذلك لأن المروءة والقدر الشخصي يتكاملان بمعايير الحق والحقيقة والشرعية والنزعة الإنسانية فقط. بينما كان معاوية يريدها للمظاهر. وهذا أمر لا يستقيم في الفرد، ومن ثم لا يمكنه الاستقامة في الدولة. فالديمومة المؤقتة ليست استقامة. فالأولى عرضة للسقوط والزوال، بينما الثانية من معالم الروح الأبدي.

الدولة والحق والأمة المتراكمة في صدر الإسلام وعهد الخلفاء الراشدين. من هنا لم يكن تاريخه في الخلافة أكثر من زمن التبذير والتبديد الأرعن لطاقتها المعنوية. فقد كانت هذه النتيجة محكومة بالأسس التي وضعها معاوية في صلب الخلافة الأموية، تماما بالقدر الذي كانت نتاجا حتميا لعقيدة الجبرية السياسية.

فقد كانت الجبرية السياسية للأموية تعبيرا نموذجيا عما يمكن دعوته بمحاولة خداع التاريخ. وهو خداع قد يصنع أبهة، لكنها مزيفة، ومن ثم عرضة للزوال السريع، شأن كل ما ليس له جذورا في عوالم الروح. من هنا صعود الدنيوية المتهورة، كما لو أنها اللذة الوحيدة للوجود والمعنى. لهذا عادة ما يترادف اسم يزيد مع الزيادة المفرطة في التهور ونقصان الحكمة والأخلاق. ووجدت هذه المعادلة انعكاسها في كمية الجرائم التي اقترفها على كافة الأصعدة. ففي السنة الأولى من حكمه جرت فاجعة الطفّ ومقتل الحسين والتمثيل السياسي به وبعائلته، وفي السنة الثانية استباح المدينة وقتل المئات من الصحابة (المهاجرين والأنصار) وآلاف من غيرهم. والبقية الباقية هي مجرد أيام اللهو والعربدة الفاضحة، التي انتهت بموته السخيف وهو يلهو مع القرود![1]

---

[1] من المعروف عن يزيد ولعه بالصيد والسكر والعربدة. فكان يقضي اغلب أوقاته فيها كما ينقل لنا اغلب المؤرخين. وكان ولعه بالصيد شديدا للدرجة التي كان يلبس كلاب الصيد الأساور المصنوعة من الذهب، ويجعل لكل كلب عبدا يخدمه! بينما كان ولعه بالقرود يصل حد الشغف والإدمان! بحيث لقبه الناس به. ويورد المؤرخون حكايات طريفة عنه بهذا الصدد، مثل ولعه بقرد أطلق عليه كنية أبي قيس، بحيث كان يسقيه الخمر من كأسه! ويمزح قائلا: هذا شيخ من بني إسرائيل أصابته خطيئة فمسخ! ويروى عنه كيف انه كان يحمله على أتان وحشية ويرسله مع الخيل في حلبة السباق. وفي إحدى المرات التي فاز فيها بالسباق، انشد يزيد:

تمسك أبا قيس بفضل زمامها	فليس عليها إن سقطت ضمان
فقد سبقت خيل الجماعة كلها	وخيل أمير المؤمنين آتان!

*****

وينقل عن يزيد أيضا حزنه الشديد بسبب موت قرده المحبب. بحيث أمر بتكفينه ودفنه، كما رثاه بشعر فيه:

كم من كرام وقوم ذوو محافظه	جاءوا لنا ليعزّوا في أبي قيس
شيخ العشيرة أمضاها وأجملها	على الرؤوس وفي الأعناق والريس
لا يبعد الله قبرا أنت ساكنه	فيه جمال وفيه لحية التيس

*****

بل ينقل عنه أن سبب وفاته انه حمل قرده على أتان، وهو سكران فركض خلفها فاندقت عنقه فمات. (الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٧، ص٤٣).

لقد كان موت يزيد مثل صعوده للسلطة. بمعنى أنهما كلاهما يمثلان مظاهرا لما يمكن دعوته بالحالة القردية التي ميزت الأموية في تعاملها مع بيعة الانحراف الهمجي في الموقف من الدولة والأمة والإنسان. واحتوى هذا الانحراف في أعماقه على إعادة إحياء الأموات وتفعيل أشباحها في أصقاع الإمبراطورية الهائلة، أي إحياء الجاهلية في ظل عالم جديد تختبئ وتتحرك وتتفاعل في كل مفاصله وعظامه ولحمه دماء النسب المتحركة للمبادئ والقواعد الآخذة في الانتظام التدريجي بهيئة عقيدة كونية. كما كان هذا الإحياء يحتوي في أعماقه على تناقض حاد بين السياسة والثقافة الآخذة في الرسوخ في كل مفاصل وعي الذات العربي الإسلامي. مما جعل من الأموية معاداة الثقافة الروحية والفكرية. وفي هذا أيضا يكمن السبب الذي جعل الثقافة العربية الإسلامية الكبرى ثقافة المعارضة الروحية والفكرية للأموية.

*****

الفصل الثاني

الشعر والشعراء والرزق والارتزاق!

عندما تصبح الثقافة الكبرى وشخصياتها الحية عصية على السلطة، فإنها عادة ما تلجأ إلى أمواتها من اجل نفخ "الحياة" فيها. وهي عملية كانت ملازمة لحقيقة الأموية، بوصفها خروجا على منطق التاريخ الصاعد للفكرة الإسلامية. وليس مصادفة أن يكون إحياء الأموات وتفعيل أشباحها في أصقاع الإمبراطورية الهائلة من خلال تفعيل وإعادة الدماء الحارة إلى القبلية وبنيتها النفسية والذهنية. وقد كانت هذه الإعادة تتعارض مع صيرورة النخبة الفكرية والروحية الجديدة. من هنا العمل الدءوب للأموية في القضاء على النخبة الروحية واستئصال أثرها المحتمل في الحياة السياسية. وقد جسدتها الأموية من خلال صنع النخبة المرتزقة واستعمال الشعر وسيلة لها عبر حصره في ثنائية المديح والهجاء. بحيث جعلت من شعرهم شعارها، ومن شعارها شعرهم. ورفع معاوية وفيما بعد يزيد وحلقات الخلفاء الأمويين هذه الممارسة إلى مصاف الثقافة الوحيدة المعقولة والمقبولة. بمعنى أن الأموية شقت لنفسها أخاديدها الخاصة في تضاريس الثقافة الإسلامية المتنوعة والهائلة. مما جعل من "الثقافة الأموية" ضيقة مسطحة ولكنها شرسة معدومة المروءة والقيم المتسامية. بعبارة أخرى، أنها أرادت سماع لسان بلا قلب، أي أصوات قابلة للمقايضة. من هنا انحصارها بمدح السلطة وهجاء معارضيها والتلذذ بينهما كما لوا نهما قطبا الوجد والوجود الوحيدين! بحيث لم يعد هناك فرقا كبيرا بين الشعراء الكبار والصغار، مما أدى إلى سحق الموهبة ومحقها في التملق والتزلف للسلطة. مع ما ترتب عليه من لنتعاش للموهبة وتمرحها بين سوط السلطان ورنين النقود. وفيما بينهما تضمحل وتنعدم قيم الإحسان والعقل والإيمان. فنرى شعراء مثل العجاج يمدح معاوية بحيث يرفعه إلى مصاف الأنبياء كما في قوله:

إذا زلــــــزل الأقــــــوام لم تزلــــــزل   عـــن ديـــن موســـى والرســـول المرســـل

*****

أو نسمع الاحوس يقول عنه في إحدى قصائده:

ملـــك تديـــن لـــه المـــلوك مبـــارك   كـــــادت لهـــــيبته الجـــــبال تـــــزول

*****

أو أن يتبرع الشاعر مسكين الدارمي بعد أن طلب منه معاوية إنشاد الشعر بمدح يزيد من اجل تقديمه للخلافة، بحيث نراه مرة يدخل على معاوية وعنده بني أمية وأشرا ف أهل الشام وحشد من الناس، فينشد:

إن ادع مســـكينا فـــاني ابـــن مـــعشر | مــــن النــــاس أحمــــي عــــنهم وأذود
ألا ليـت شـعري مـا يقـول ابـن عـامر | ومـــــروان أم مــــاذا يــــقول ســــعيد
بنــــي خلــــفاء الله مــــهلا فإنــــما | يبوئــــها الــــروح مــــن حيــــث يريــــد
إذا المــــنبر الغــــربي خــــلاه ربــــه | فــــان أمــــير المــــؤمنين يزيــــد!!

*****

لقد كانت هذه الصيغة الشعرية في مظهرها تحتوي على تقاليد الماضي وتقليد الانصياع الجديد للسلطة. وبالتالي فإنها كانت تحتوي على أغلفة التقاليد الوجدانية القديمة(القبلية) وتقليد الارتزاق الذي رفعته الأموية إلى مصاف المعيار الوحيد تجاه الثقافة والمثقفين. وتمثلت هذه الصيغة مظاهر تقاليد المديح والهجاء القديمة، ولكن بعد انتزاع شروطها الأولية. مما جعل منها كلمات معلقة على أستار السلطة وكعبة زوارها، التي لا اثر فيها للروح والفكر والإبداع الفردي. مما جعل من شعر الوجدان اللطيف وبر الارتزاق الكثيف. بحيث تحول إلى مجرد طقوس مملة للابتذال السياسي. غير أن ذلك لم يرفع الشعر إلى مصاف الصوت المؤثر ، رغم كل المبالغ الكبيرة المصروفة عليه. كما لم يجعل منه أكثر من أقشاش تطفو على ضفاف بحر الثقافة الكبير، أي ثقافة الفكر المنظم والمنهجي.

لقد جعلت السلطة من الشعر أداة وجدانها السلطوي وجزء من معتركها الذاتي ولهو ومرحها. ومن ثم عزلته عن مجرى الحياة العارم وإشكالاتها. بحيث أصبح أشبه ما يكون بتعبير اللسان عن الوجدان المزيف والمصطنع والمأجور. وتحول شاعر السلطة إلى هراوة خشنة أو لسان بلا قلب. وكلاهما من صنف واحد بمعايير الثقافة الحية. لقد قتلت تقاليد الأموية حقيقة الشعر بإرجاع مشاعره إلى وجدان مصطنع. وأفرغته من كل مغامرات الوعي والاجتهاد، وأثارت بالمقابل عنف المواجهة. الأمر الذي جعل من مواجهة المعارضة تجسيدا لتدرج المرء في سلالم الروح. ومن ثم جعل من أصوات السيوف والرماح في المعارك المناهضة للأموية أنغام الوجدان الحر، ومن شعر المعارضة تعبيرا عما كان يعتمل في ثقافة التحدي من قيم الحق والحقيقة. وصنع هذا التباين والاختلاف مثقف الرخام السلطوي والحطام المعنوي، وبالمقابل صنع مثقف المواجهة والتحدي. ولكل منهما إبداعه الخاص، الذي لا يخلو من متناقضات الحياة والوجود والتاريخ.

فقد كانت الأموية مسوحا متهرئة ومطرزة بالجواهر الثمينة والأصداف الرخيصة. وهي حالة معبرة عن مفارقات الصيرورة الأولى للإمبراطورية العربية الإسلامية بعد تحولها من

الخلافة إلى الملك. وما استتبعها من تغير وتبدل في صيرورة الأشباح وكينونة الأرواح. غير أن الأموية كانت رغم ذلك، تتبجح بهذه المفارقة لأنها من صلب صيرورتها السياسية. الأمر الذي جعلها تولع بالشعر لقربه من وبرها الثقافي وتقاليدها الجاهلية. بعبارة أخرى، لقد جعلت الأموية من السلطة قبيلة للشعراء المرتزقة وقبلة مديحهم ومجونهم. كما جعلت من الكذب والغش والخداع والتضليل والميول المحمومة لتخريب العقل وتعكير الضمير وتشويه الجسد ميدان منازلاتهم الحسية والغريزية. وكان همها الأكبر بهذا الصدد أن يكون الشعر والشعراء خدما وعبيدا. فهي الصيغة الأقرب إلى نفسيتها وذهنيتها[1]. وليس مصادفة أن تجعل من موهبة

---

[1] وهي حالة يمكن الكشف عنها من خلال تحليل "وعيهم الذاتي" وموقفهم من السلطة وفيما بينهم. بمعنى الكشف عن ملهاة الحياة الفردية والشخصية في ظل ظروف عصيبة وصاخبة في مجازرها. فعندما يجري تحديد ملامح الرؤية الذاتية للنفس نرى جرير يقول، بأن "النصراني (ويقصد به الأخطل) انعتنا للخمر والحمر وامدحنا للملوك، وأنا مدينة الشعر". (ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج١، ص٣٧٧.). وعندما سألوا الأخطل، أيهما اشعر، أجاب بأنه "امدحهم للملوك وانعتهم للخمر والحمر (النساء)، وأما جرير فانسبنا وأشبهنا، وأما الفرزدق فأفخرنا".(ابن قتيبة: الشعر والشعراء،ج١، ص٣٧٧، وكذلك الصفحات ٣٧٨-٢٧٩). وليس مصادفة أن تتعايش في شخصيته عبارة الاعتزاز بالنفس والتسول الفعلي من الملوك والأمراء. إذ تروي كتب الشعر والأدب كيف انه أخذ بالتسول من عبد الملك، بعد أن انشد قصيدته المشهورة في مدحه (بني أمية):

ألستم خير من ركب المطايا — وأندى العالمين بطون راح

*****

فقد أمر له عبد الملك بمائة ناقة. لكن جرير أضاف قائلا:

- يا أمير المؤمنين! نحن أشياخ، وليس في واحد منا فضل عن راحلته، والإبل أبّاق.
- فنجعل أثمانها لك رقة؟
- لا! ولكن الرعاء!

فارم له عبد الملك بثمانية عبيد. وكان بين يدي عبد الملك صحاف من فضة وهو يقرعهن بخيزرانة، فقال جرير:

- والمحلب يا أمير المؤمنين!

فنبذ إليه إحداهن بالخيزرانة وقال:

- خذها لا نفعتك!

ومقابل هذه المهانة نراه ينشد

أعطوا هنيدة يحدوها ثمانية — ما في عطائهم منّ ولا سرف!

*****

ولم يشذ الفرزدق عن هذه الصفات رغم اختلافه النسبي عن جرير. إذ نعثر في كثير من مواقفه وشعره على نفس ملهاة الخروج عن التزام الشاعر الكبير بفكرة الجميل وهموم الإنسان والمجتمع والدولة والأمة والحقوق. ومن الممكن تبيان ذلك على مثال بعض الأحداث والمواقف النموذجية. فقد أنشد مرة عند سليمان بن عبد الملك أبيات من الشعر فيها:

ثلاث واثنتان فهم خمس — وسادسة تميل إلى شمام،

فبتـــــن جنـــــابتيّ مطرّحـــــات	وبـــــت آفـــــضّ إغـــــلاق الختـــــام
كـــــأن مـــــفالق الرمـــــان فيـــــه	وجمـــــر غضـــــا قعـــــدن عليـــــه حـــــام

*****

فقال له سليمان:

- أخللت بنفسك! أقررت عليها عندي بالزنا، وأنا إمام! فلا بد لي من إقامة الحد عليك!
- ومن أين أوجبته؟
- لقول الله (الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة).
- فإن كتاب الله يدرؤه عني بقوله (والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وإنهم يقولون ما لا يفعلون)، وأنا قلت ما لم افعل. (ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج١، ص٣٨٩).

إننا نقف هنا أمام صورة نموذجية لموقف السلطة ومرتزقتها تجاه فكرة القانون والسلوك الأخلاقي. بمعنى تحويل كل شيء إلى جزء من ملهاة لا تنتهي. كما أنها تحتوي في أعماقها على طبيعة السلطة وقدرتها على استعمال التأويل السياسي للقرآن والحديث وكل شيء. بمعنى قدرتها على توظيف كل ما تريد بما يتناسب مع رغبتها وإرادتها وغاياتها. وهناك نادرة أخرى نموذجية يوردها ابن قتيبة في كتابه (الشعر والشعراء،ج١، ص٣٩٠)، تحكي كيف جاءوا لسليمان بن عبد الملك مرة بأسرى من الروم وعنده الفرزدق، فقال له:

- قم! فاضرب أعناق هؤلاء!

فاستعفاه من ذلك فلم يعفه. ودفع إليه سيفا كليلا. فقام الفرزدق فضرب به عنق رجل منهم، فنبا السيف، فضحك سليمان ومن حوله، فقال الفرزدق:

ما يعجب الناس أن أضحكت خيرهم	خليفـــــة الله يستســـــقى بـــــه المطـــــر
لم ينـب سيفـي مـن رعـب ولا دهـش	عـــــن الأســـــير ولـــــكن أخـــــر القـــــدر

*****

أما الأخطل، فانه عادة ما يجري اقترانه بلقب مداح الملوك! وهو وصف كان مثار أعتزازه. فقد مدح معاوية ويزيد ومن بعدهم من خلفاء بني مروان حتى هلك.(ابن قتيبة: الشعر والشعراء،ج١، ص٣٩٤). بل دخل مرة على عبد الملك بن مروان وهو يقول:

- يا أمير المؤمنين قد امتدحتك!
- إن كنت تشبهني بالحية والأسد فلا حاجة لي بشعرك، وإن كنت قلت كما قالت الخنساء فهات! (بن قتيبة: الشعر والشعراء،ج١، ص٣٩٣). بمعنى أن الملوك تريد شعرا معينا والشعراء تكتب أو تنشد أو تؤلف! وضمن هذا السياق يمكن فهم سبب هجاءه الأنصار. والقصة كما يوردها ابن قتيبة في (الشعر والشعراء،ج١، ص٣٩٤) على لسان الفرزدق، الذي قال بأنه كان في ضيافة معاوية، وكان معه كعب التغلبي الشاعر. فقال له يزيد بن معاوية:
- أن عبد الرحمن بن حسان قد فضح عبد الرحمن بن الحكم وغلبه وفضحنا، فاهج الأنصار!
- أراديّ أنت إلى الشرك! أهجو قوما نصروا رسول الله وآووه؟! ولكني أدلك على غلام نصراني ما يبالي أن يهجوهم! كافر شاعر كأن لسانه لسان ثور!
- ومن هو؟
- الأخطل!

فدعاه، وأمره بهجائهم، فقال له:

- على أن تمنعني منهم!

الأخطل والفرزدق وجرير محصورة في "النقائض" والولع فيها للدرجة التي أصبحت "فنا" من فنون الشعر. بمعنى قولبته ضمن قصور الخلفاء والأمراء والاكتفاء بما فيه من هجاء ومديح، بوصفهما العوالم الوحيدة الحية بالنسبة للمعنى والمغزى. كما ليس غريبا أن يصبح الأخطل فارسها الخائف من أتباع الأموية نفسها! وهي شخصيات نموذجية تجتمع على مدح السلطة والعيش في كنيفها!

فقد ابتدأ الأخطل (٢٠-٩٢ هجرية) حياته الشعرية في التملق للأموية وانتهى به. وما بينهما لم يشذ إلا في القليل النادر عن خط الارتماء في أحضان السلطة والفعل بمقاييسها. فقد ابتدأ بتطويع لسانه على قدرة القول بما تريده السلطة، بمعنى الاستعداد على بيع القلب والوجدان. وتروى عنه الحادثة الشهيرة التي هجا فيها الأنصار بطلب من يزيد بن معاوية قبل تسلمه السلطة. فعندما امتنع كعب التغلبي من هجاء الأنصار، لأنه وجد في ذلك ردة من الإيمان إلى الشرك، وكيف له أن يهجو قوما نصروا الرسول. لكنه رشح له الأخطل، واصفا لسانه مثل لسان الثور! وقد استجاب الأخطل لطلب يزيد وقال أبيات منظومة هي الأكثر إثارة من حيث وظيفتها السياسية آنذاك بحق الأنصار، من بينها تلك التي قارنهم فيها بعصابة اليهود واختتمها بحقهم في البيت المشهور:

ذهبت قريش بالمكارم كلها   واللؤم تحت عمائم الأنصار[1]

*****

وقد أثار هذا الهجاء حفيظة بعض الأنصار الذين انظموا إلى معسكر الأموية، مثل النعمان بن بشير، الذي واجه معاوية غاضبا بعد أن حسر عمامته عن رأسه قائلا لمعاوية:

- يا معاوية أترى لؤما؟
- لا بل أرى خيرا وكرما! فما ذاك؟!
- زعم الأخطل أن اللؤم تحت عمائمنا!

- نعم!

فألف قصيدته التي يقول فيها:

ذهبت قريش بالسماحة والندى   واللؤم تحت عمائم الأنصار

*****

[1] ابن قتيبة: طبقات الشعراء، ص٣٩٢.

- ما حاجتك؟
- لسانه.
- ذلك لك!

وعندما بلغ الأخطل مضمون ما جرى وإمكانية قطع لسانه على ما قاله بحقهم، فان ملجأه كان مضمونا، بغض النظر عن فقدان الأموية لهذا الصفة. بمعنى انعدام الأمان والائتمان لها في شيء، باستثناء ما يخدم مصالحها. لهذا نراه يحصل على الاستجارة بيزيد حالما توجه إليه. ولما علم معاوية بإجارة يزيد إياه رد على النعمان قائلا: لا سبيل إلى ذمة يزيد! بحيث جعل الأخطل يتفاخر به. ومن ثم الانزلاق أكثر فأكثر في حضيض الأموية لإدراكه أو تحسسه، بان السلطة لا تقطع لسان دعاتها ومداحيها وأسلحتها النفسية! ومع كل يقين بهذا الصدد، يصبح الهبوط أمام أقدامها عين الارتقاء إلى مصاف المطلق، شأن المؤمنين في سجودهم أمام الإله! ونعثر على هذه النتيجة في أبياته الشعرية العديدة مثل:

وانـــتم أهـــل بيـــت لا يـــوازنهم   بيـــت إذا عـــدت الاحســـاب والعـــدد
قـــوم إذا انعمـــوا كانـــت فواضـــلهم   ســـببا مـــن الله لا مـــن ولا حـــسد[1]

*****

والإبداع الوحيد في هذه الرتابة المملة للخنوع والزيف، هو تنوع صورها! أما البطولة الوحيدة الممكنة، والتي جرى رفعها إلى مصاف "الإبداع الشعري" فهي ألعوبة الهجاء بين أيدي الخلفاء، كما لو أن مهمة الشاعر التحول إلى قرد يزيد أو كلاب صيده! فهو الميدان الذي تبرز فيه عضلات اللسان البارعة في نطق ما هو مثير للحديث الفارغ واللغط المنحط وشغب المشاكسة الجبانة. لهذا كان بإمكان الشعراء "الفحول" الاندفاع الأهوج في هجائهم المتبادل، مثل أن يقول الأخطل في معرض الافتخار بقومه وذمه لجرير:

مـــا زال فينـــا ربـــاط الخيـــل معلمـــة   وفي كليـــــب ربـــــاط الـــــذل والعـــــار

*****

أو أن يقول جرير بحقه ما يلي:

نـــرضى عـــن الله أن النـــاس قـــد   علمـــوا أن لا يفاخرنـــا مـــن خلقـــه بـــشر

---

[1] ديوان الاخطل، ص٢٣٤.

ومـــا لتـــغلب أن عـــدّت مســـاعيها نجـــم يضـــيء ولا شمـــس ولا قمـــر[1]

*****

بل وان يهجوه بعبارات بذيئة مثل قوله:

قـــل للاخيطـــل لم تبلـــغ مـــوازنتي فاجعـــل لامـــك أيـــر القـــس ميزانـــا[2]

*****

أو أن يقول بحق الفرزدق:

فانـــك لـــو تعـــط الفـــرزدق درهمـــا عـــلى ديـــن نـــصرانية لتنـــصرا[3]

*****

أو أن يهجو أصول الفرزدق كلها قائلا:

لا تـــذكروا حلـــل الملـــوك فـــإنكم بعـــد الـــزبير كحـــائض لم تغســـل[4]

*****

كما هجاهما الفرزدق بأقذع الصور. والحصيلة إننا نقف أمام هجاء مفتعل. إن قيمته الوحيدة تقوم في تلاعبهم بالكلمات والصور. وخياله لا يتعدى حدود الزيف. إذ كل ما فيه من فضائل منسوبة للنفس ورذائل منسوبة للآخر متساوية بحق الأطراف. وبالتالي فان فضيلته الفعلية تقوم في استكشاف وإظهار وإبراز رذيلة الآخر. وفي الحصيلة لا فضيلة فيه بسبب دوافع الهجاء، بوصفها ارتزاقا أو تزلفا لاستمالة ابتسامة الخلفاء الخبيثة أو ضحكهم الماجن في مجالس اللهو. وليس مصادفة أن يصبح تاريخ الشعر "الرفيع" تاريخ الهجاء بين فحول القصور الأموية**!** من هنا سفاهته وسخافته بمعايير الذوق والمعنى والقيمة. ففي اغلبه مجرد كلام منظوم، أو سبيكة من الأوزان الخفيفة للضحك والشماتة، والمهانة والاستهانة، والمسخرة والاستهزاء. إذ لا همّ فيه لغير إثارة التسلية المفتعلة في عالم لا روح فيه. أما النتيجة فهي موت المشاعر المسعورة والأحاسيس الحية. فالهجاء لا يقتل ولا يثير النفس والعقل والوجدان، والمديح لا يسمع غير رنين الدينار والدرهم. والنتيجة اضمحلال أثر القيم في ميزان الأقوال والأفعال، بمعنى

---

[1] ديوان جرير، ج١، ص١٧٥.
[2] المصدر السابق، ج١، ص١٦٦.
[3] المصدر السابق، ج٢، ص٤٨١.
[4] المصدر السابق، ج٣، ص٩٤١.

اضمحلال قيمتها المستقلة. بحيث يصبح الجبن والشجاعة، والبخل والجود وأمثالها شيئا واحدا، أي استواء الرذيلة والفضيلة! وإذا كانت الفضيلة المتخيلة هنا تقوم في انتزاع الحمية والغضب الغريزي من تقاليد الهجاء، بمعنى تذليل هذا النوع من الهجاء لتقاليد الماضي الدموية، فإنها فضيلة أقذر من رذيلة! وذلك لان الهجاء والمديح لم يكنا سموا على نزوع الجسد الغريزي وقيم القبيلة الإنسانية وتقاليد العزة والافتخار وما شابه ذلك، بل جزءا من تمارين الخيال الكسول لكسب القوت ورفاهية العبيد! ولم يتحرر من هذه الصفة حتى الفرزدق (٢٠-١١٤ هجرية) رغم كل ما قيل فيه وعنه من سمو وجرأة وعزة وحرية. فعندما يقول الفرزدق:

وكنـــا إذا الجبـــار صـــعر خـــده ضربنـــاه حتـــى تســـتقيم الأخـــادع

*****

فان ذلك لا إلزام فيه. تماما كما لا إلزام عندما يقول "ولا نلين لسلطان...حتى يلين لضرس الماضغ الحجر" وأمثالها من أقوال، وذلك لان حياته في كنف الخلفاء تعبيرا مضادا لما في شعره. وعندما يقول:

أحلامنـــا تـــزن الجبـــال رزانـــة وتخـــالنا جنـــا إذا مـــا نجـــهل

*****

فإن ذلك ليس ضمانة صادقة في الأعمال. بعبارة أخرى، إنها جزء من ثقة العقل لا النفس، والعبارة لا المعنى الفعلي. وليس مصادفة أن تقترن شخصيته المناهضة للأموية بتشيعه والقصيدة المنسوبة إليه عن "تعريف" شخصية الإمام زين العابدين في معرض رده على استغراب واستفهام هشام بن عبد الملك حالما رأى الجموع تتفرق أمام شخص "مجهول" لديه هو الإمام زين العابدين نفسه[1]. وهي القصيدة التي جرى تحويلها لاحقا إلى أغنية الفرزدق

---

[1] إن الرواية الشائعة عن هذه القصيدة تقول، بأن هشام بن عبد الملك لم يتمكن من بلوغ الحجر الأسود في موسم الحج بسبب تزاحم الناس. لكن الصفوف انشقت حالما ظهر احد الرجال. وعندما سأل احد المرافقين للخليفة عن هذا الرجل أجاب هشام، بأنه لا يعرفه. عندها قال الفرزدق: إنا اعرفه! وانشد قصيدته المشهورة، التي اختلف الرواة أيضا حول بيتها الأول، إضافة إلى تباين أبياتها الأخرى. غير أن الرواية تتحدث عن غضب هشام بن عبد الملك لما جاء في القصيدة وسجنه على أثرها. وتبدأ القصيدة بالبيت:

يـــا ســـائلي أيـــن حـــل الجـــود والكـــرم عنـــــدي بيـــــان إذا طلابـــــه قـــــدموا

*****

وتتسم الرواية وأبيات القصيدة بانسجام نسبي مع الرواية، لكنها لا تستقيم تماما مع الظرف التاريخي وطبيعة الأحداث. فليس معروفا أن يتزاحم ملوك بني أمية مع العامة للوصول إلى الحجر الأسود. ومن الصعب أيضا توقع أن يكون الفرزدق ضمن مجموعة الخليفة ومخنوقا وسط الزحام وقادرا على ارتجال هذه القصيدة المحبوكة والجميلة والمتجانسة من الناحية الفكرية والجمالية. فالاحتمال الأكبر انه قالها في وقت لاحق لهذه الأحداث، أي

الروحية والسياسية المناهضة للأموية. وهي مغالاة في التصوير وغلو لا يستقيم مع فكرة الروح السياسي المعارض للسلطة.

قد لا تخلو شخصية الفرزدق من معارضة للأموية لكنها جزء من مزاجه النفسي. بمعنى أنها ليست منظومة أو رؤية متجانسة فيما ادعوه بالانتماء إلى مرجعيات الروح الثقافي والعمل بمبادئه الكبرى. وهو الشيء الذي لم تتعداه ولم تجاوزه قصيدته الشهيرة المتعلقة بمدح الإمام زين العابدين. بمعنى أنها لا تحتوي من حيث الجوهر إلا على تقاليد المديح والهجاء التقليدي، رغم رقتها الهائلة ودفاعها الصاخب وكمونها السياسي الهائل. ويمكن رؤية هذه المكونات في الأبيات التي تملئ القصيدة في حبكتها الواقعية ونزوعها العقائدي والسياسي لحد ما. ففي حبكتها الواقعية نعثر على الأبيات التي تقول:

هـذا ابـن فاطمـة إن كنـت جاهلـه   بجـده أنبيـاء الله قـد ختمـوا
مـن جـده دان فضـل الأنبيـاء لـه   وفضـل أمـته دانـت لـه الأمـم

*****

وفي حبكتها العقائدية نعثر على الأبيات التالية:

الله شـرّفه قـدما وفضّـله   جـرى بـذلك لـه في لوحـه القلـم
مـقدم بعـد ذكـر الله ذكـرهم   في كـل بـدء ومختـوم بـه الكـلم
مـن يعـرف الله يعـرف أوليـة ذا   فالـدين مـن بيـت هـذا نالـه الأمـم

*****

كما تحتوي في اغلب أبياتها على كمون سياسي عميق ومتنوع التأويل، لكنه لم يتحول إلى منظومة لها استقلاليتها في الموقف المعارض من الأموية حتى حالما تعرض لسجنها ومطاردتها. وذلك لإمكانية مقارنتها بمثيلاتها في مدح خلفاء بني أمية والحجاج الثقفي! فعندما نقرأ في قصيدته الانفة الذكر أبياتا شعرية مثل:

ينمـى إلى ذروة العـز التـي قـصرت   عـن نيلهـا عـرب الإسـلام والعجـم

بأثرها ولكن بعد أن أخضعها لدبيب المواقف الباطنية لتشيعه. وهي جوانب لا تقلل من أهمية القصيدة ولا تنفي حقيقة تشيعه الوجداني، بوصفها الحالة التي جعلته مقبولا من السلطة ومحبوبا من معارضيها دون أن تكلفه ثمن المواجهة معها.

مــن مــعشر حبــهم ديــن، وبغضــهم كفـــر، وقربـــهم منجـــى ومعتصـــم

*****

فقد رثى مرة اثنين من آل الحجاج ماتا في نفس اليوم وهما ابنه محمد وأخيه محمد أيضا، الذي كان واليا على اليمن. وجاء هذا الرثاء على طلب من الحجاج الذي أراد من يسليه بموت الأقربين. حيث نعثر فيه على الأبيات التالية:

إن الرزيـــــة لا رزيّـــــة مثلهــــا فقـــدان مثـــل محـــمد ومـــحمد مـــل
ملكـــان قـــد خلـــت المنـــابر مـــنهما اخـــذ الحمـــام علـــيهما بالمرصـــد عـــن

*****

وعندما طلب منه الحجاج الزيادة، استكمل الفرزدق قائلا:

إني لبـــاكٍ عـــلى ابنـــي يوســـف جزعـــا ومـــــثل فقـــــدهما للـــــدين يبكينـــــي
مـــا ســـدّ حـــي ولا مـــيت مســـدّهما إلا الخـــــلائف مـــــن بعـــــد النبيـــــين

*****

وعندما قال له الحجاج "ما صنعت شيئا، إنما زدت في حزني!، عندها قال الفرزدق:

لـــئن جـــزع الحجـــاج مـــن مصيبـــة تـــــكون لمحـــــزون أجـــــلّ وأوجعـــــا
أخ كـــان أغنـــى أيمـــنَ الأرضِ كلـــه وأغنـــى أبـــه أهـــل العـــرا قيين أجمعـــا
جناحـــا عُقـــاب فـــارقاه كلاهـــما ولـــو نزعـــا عـــن غـــيره لتضـــعضعا[1]

*****

وهو تصوير دقيق من حيث الواقع رغم تعارضه مع المعنى الظاهر، المقصود في الرثاء والمديح المبطن. وذلك لان الطغاة، شأن الحجاج، ليس لها قلوب. من هنا مرور الأحداث كلها بدون الم ومعاناة. فالطغاة لا تعاني لان الأشياء بالنسبة لها سواء مازالت لا تمس حالتها. بينما تصبح أتفه الأشياء أمورا خطيرة وجليلة حالما تمس العرش والهيبة والجاه. وهي الحالة التي لا يمكن أن يشعر بها شاعر ويتحسس قبحها. وهي الحالة التي جسدها جرير (٣٠- ١١٤ هجرية) بصورة نموذجية، بحيث يمكن اعتباره شاعر الأموية ومداحها الكبير وطبلها المدوي.

---

[1] المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ص ٣٠٣.

إن نموذجية جرير تقوم بهذا الصدد في تجسيده مداح السلطة وخادمها الوضيع. بمعنى انه لمن يقف في مجرى حياته ولو لمرة واحدة في موقف المعارضة لسلوكها، بما في ذلك أشده دموية واستبداد وانحرافا على الحق. ففي مطلع حياته نراه يتلذذ في التقرب من السلطان، ويعتبر الخضوع له حقا من حقوقه! وهذه بدورها ليست الا الصيغة الفعلية للعبارة المقلوبة في الشعر عندما صورها عل انه حق الخليفة عليه! ففي إحدى قصائده التي يمدح فيها عبد الملك نسمعه يقول:

وانـــــي رأيـــــت علـــــي حقــــا زيـــــارتي الخــــــليفة وامـــــتداحي
ألســـتم خـــير مـــن ركـــب المطايـــا أنـــــدى العــــالمين بطـــــون راح[1]

*****

وظلت هذه العلاقة تطبع وتتحكم بعوالمه الداخلية حتى آخر أيامه، عندما نسمع يمدح في آخر قصائده الخليفة هشام بن عبد الملك:

إلى المــــــــــدي نفــــــــــزع أن فزعنـــــا ونستســـــقي بغرتــــه الغمامــــا
وحبــــــل الله تعصـــــمكم قـــــواه فـــــلا نخشـــــى لعـــــروته انفصــــاما[2]

*****

وما بينهما تتناغم قصائده بعبارات التملق والعبودية المتبجحة في امتداحها كما لو انه الميدان الوحيد لصفاء الوجدان! بحيث جعل من القصائد المدونة كلمات حبرها من عرق العبودية، وتكرار فج للمعاني المبتذلة وفقدان تام للمعاناة. بمعنى إننا لا نعثر فيها إلا على معاناة التقرب من السلطة والالتفاف بردائها والانتعاش بقبولها والعيش برشوتها، التي جرى رفعها إلى مصاف النعمة عندما نسمعه يقول في إحدى قصائده التي يمدح بها عبد الملك:

ولّي الخلافـــــة والكرامـــــة أهلهـــــا فالملــــــك أفـــــيح والعطــــاء جزيــــل[3]

*****

بل نراه يتبجح فيها تجاه كل من مر به من الخلفاء مازال حيا! فكما قال عن عبد الملك قال عن ابنه يزيد يمدحه بكلمات:

---

[1] ديوان جرير،ج١، ص٨٩.
[2] ديوان جرير،ج١، ص٢٢٥.
[3] ديوان جرير،ج١، ص٩٥.

أمـــا يزيـــد فـــان الله فهمّـــه | حكـــما، وأعطـــاه ملكـــا واضـــح النـــور
زوروا يـــزيد فـــان الله فضـــله | واستبـــشروا بمـــريع النبـــت محبـــور
خليفـــة **الله** إني قـــد جعلـــت لكـــم | غـــر ســـوابق مـــن نســـجي وتحبـــيري[٢]

*****

وان يقول عن الوليد بن عبد الملك:

إن الوليـــد خليفـــة لخـــليفة | رفـــع البنـــاء عـــلى البنـــاء الأعظـــم[٣]

*****

بعبارة أخرى، إن الأموية تتحول إلى سلسلة الحكم الإلهي. وهي سلسلة سياسية أيديولوجية فجة تجمع بين الإسلام والقبيلة، وبين الإسلام والجاهلية. ومن هذا الجمع جرى صنع المسخ الذي جسدته الأموية في صيرورتها وكينونتها. ومن ثم لم يكن شعر جرير أكثر من مشاعر التعبير المنظوم عن هذه المسخ الجديد. ولا يطرح جرير، في حال البقاء ضمن سياق النزوع العام للفكرة، فان المسار العام لها يفترض اقتران السيادة لبني هاشم وليس لآل مروان. بينما ينع جيري إلى المطابقة بين المروانية والخلافة كما لو أنها وحدة ضرورية نابعة من حقيقة الإسلام! ففي مدحه لآل مروان نسمعه يقول:

يـــا آل مـــروان إن الله فضـــلكم | فضـــلا عظـــيما عـــلى مـــن دينـــه البـــدع[٤]

*****

أو أن يستكملها في احد أبياته التي يمدح فيه هشام بن عبد الملك قائلا:

وليـــتم أمرنـــا ولكـــم علينـــا | فضـــول في الحـــديث وفي القـــديم[٥]

*****

بل وان يجعل من وجود الأموية المروانية أساس الدولة والثبات كما في أبياته القائلة:

فأضـــحت رواسي الملـــك في مســـتقرها | بمنتجـــب مـــن آل مـــروان أزهـــرا[١]

---

[١] ديوان جرير،ج١، ص٩٥.
[٢] ديوان جرير،ج١، ص١٤٨.
[٣] ديوان جرير،ج١، ص٦٩
[٤] ديوان جرير،ج٢، ص٢٩٦.
[٥] ديوان جرير،ج١، ص٢١٨-٢١٩.

*****

بحيث نراه يربط بين فضائل آل مروان التاريخية وحق الخلافة. وان يرفع هذه العلاقة إلى مستوى الرغبة الإلهية! كما في قوله مدح هشام بن عبد الملك:

لـــو أن الله فضــــل ســــعي قـــوم صـــنعت لكــــم الخلافـــة والعهـــود

*****

أو أن يرفع الثبات والديمومة فيها إلى الأبد كما لو انه القدر والمصير الذي لا بد منه. انطلاقا من أن تمام الملك لبني مروان هو جزء من الكرامة الإلهية![2] وإن كل مخالفة لبني أمية هي جريمة عقابها الزوال كما زالت ثمود![3]

لقد استمدت هذه المواقف صورها من الفكرة الجبرية وتطويع الدين والأديان لمآرب الحكم. وهي الفكرة التي أسست لها الأموية عبر آلية الدهاء السياسي. من هنا سهولة تمثلها وتمثيلها عبر الشعر والشعراء. فالشعر وجدان وكلمات وصور. ولا يحكم هذه المكونات المتقلبة شيء غير الاستعداد لخلط مكوناتها. لكنه استعداد كان له تقاليده الجاهلية القوية والهشة في نفس الوقت. بمعنى استعدادها للتقلب والتحول لأنه جزء من المزاج. وبما أن مزاج السلطة متقلب تجاه الآخرين ثابت تجاه النفس، من هنا إمكانية قلب الموازين الداخلية للتقاليد الجاهلية الشعرية التي صورها القرآن بصورة دقيقة عندما قال بان الشعراء يقولون ما لا يفعلون وإنهم اقرب إلى الإغواء والأهواء. وقد استجابت هذه المكونات بفعل التاريخ والسياسة والثقافة لتقاليد الأموية القبلية بشكل عام والمروانية منها بشكل خاص. أما الحصيلة فهي صياغة وبلورة الوحدة الفعالة بين الجبرية الدينية وفكرة الاستبداد، التي قدمت الجبرية السياسية على أنها الصيغة الرفيعة للدين الجديد! وقد تمثل جرير مهمة الدعاية العلنية والمستترة لها. فقد كانت قصائده في مدح الخلفاء الأمويين تعبيرا نموذجيا للدفاع عن الجبرية السياسية. ففي مديحه لعبد الملك نسمعه يقول:

الله طوقـــك الخـــلافة والهـــدى والله لمـــا قـــضى لـــيس تبـــديل
إن الخـــلافة بالـــذي أبليتـــم فـــيكم فلـــيس لملكهـــا تحويـــل[4]

*****

[1] ديوان جرير،ج٢، ص٤٧١.
[2] كما في البيت القائل: فزاد الله ملككم تماما من الله الكرامة والمزيد (ديوان جرير، ج٢، ص٢٩٠).
[3] كما في البيت القائل: وإن أهل الضلالة خالفوكم إصابتهم كما لقيت ثمود (ديوان جرير، ج٢، ص ٢٩١).
[4] ديوان جرير،ج١، ص٩٥.

وفي مديحه ليزيد بن عبد الملك نسمعه يقول:

يكفـــــي الخليفـــة أن الله فضـــــله عـــزم وثيـــق وعقـــد غـــير تغريـــر

*****

وان يستكمل تصوير انتصاره بأنه قدر الهي كما في قوله:

وكـــان نـــصرا مـــن الـــرحمن قـــدرّه والله ربـــــك ذو ملـــــك وتقـــــدير[1]

*****

ونعثر على ذات النزعة بما في ذلك في مدحه لعمر بن عبد العزيز، الذي حصل في العرف الإسلامي الورع على مكانه الخاص في سلسلة الخلفاء الراشدين. حيث نسمعه يقول:

نـــال الخلافـــة وكانـــت لـــه قـــدرا كـــما أتـــى ربـــه موســـى عـــلى قـــدر[2]

*****

كما نعثر على نفس هذا المنحى الجبري في مدحه لأيوب بن سليمان بن عبد الملك، حيث يقول:

الله أعطـــاكم مـــن علمـــه بكـــم حكـــما ومـــا بعـــد حكـــم الله تعـــقيب
أنـــت الخليفـــة للـــرحمن يعرفـــه أهـــل الزبـــور وفي التـــوراة مكتـــوب[3]

*****

إن تحول فكرة الجبرية السياسية إلى دين الدولة وشعراءها، قد استتبعه بالضرورة الاستظهار الطبيعي لها من خلال تحويلها إلى وحدة الحق الواجب على الأمة! ووجدت في ذلك أمرا "مقدسا". إذ تستمد مقوماتها ليس من الإسلام بل ومن الأديان عموما، لان مصدرها الأول هو الله. وهي الفكرة التي ترتقي إلى رغبة الأنبياء الأبدية. وقد جعلت الأموية من نفسها إلها جديدا، ومن سلطتها رسالة أبدية، ومن أفكارها وحيا، ومن شعراءها أنبياء. وبهذا تكون قد استكملت الدورة الضرورية التي تجعل من خنوع الآخرين فعلا اقرب إلى الإيمان الحق

---

[1] ديوان جرير،ج١، ص١٤٩.
[2] ديوان جرير،ج٢، ص٤١٦.
[3] ديوان جرير،ج٢، ص٣٤٩.

والوحيد! ففي مديحه لعبد الملك بن مروان، نعثر في شعر جرير على ما يمكن دعوته بفكرة صراط الاستقامة عند الخلفاء وضرورة خضوع الأمة، مثل قوله:

لـــولا الخليفـــة والقـــرآن نقـــرؤه　　　مـــا قـــام للنـــاس أحكـــام ولا جمـــع

*****

بعبارة أخرى، إننا نقف أمام تأسيس أولوية الخليفة على القرآن، أي على مصدر الحق والمثال الأبدي للإسلام. الأمر الذي يجعل من الطبيعي بالنسبة لجرير القول، بان عبد الملك هو الأمين الوحيد، شأن محمد في يوم ما أمام الأمة:

أنـــت الأمـــين، أمـــين الله لا سرف　　　فيمـــــا وليـــــت ولا هيابـــــة ورع
أنـــت المبـــارك يهـــدي الله شـــيعته　　　إذا تفرقـــــت الأهـــــواء والشـــــيع[1]

*****

عندها يصبح الخليفة عروة الروح والجسد، والعقائد والإيمان، والعقل والضمير، والحامي للوجود والكون! حينذاك يصبح القبول بما يقوله الخليفة ويعمله أشياء مقدسة لا تحتاج إلا إلى القبول، كما في مديحه ليزيد بن عبد الملك، عبر توجيه خطابه للجمهور قائلا:

هـــو الخليفـــة فارضـــوا مـــا بقـــى لكـــم　　　بـــالحق يصـــدع مـــا في قولـــه جنـــف[2]

*****

انطلاقا من انه الوحيد "المبارك الميمون سيرته لولا تقوّم درء الناس لاختلفوا "[3]. بحيث تجعل هذه الخاتمة من الخليفة والأمة على طرفي نقيض أو مكونات لكل منها حدوده الحادة. الخليفة مصدر الحق الحقيقة والخلاص، والأمة مادة الخضوع والاستسلام والقبول الدائم. بعبارة أخرى، إننا نقف أمام فكرة تقدم باسم الإسلام تتعارض مع حقيقته. فالإسلام ينطلق من أن الأمة لا تجتمع على خطأ أو ضلالة، بينما الجبرية السياسية الأموية حاولت أن تبرهن على أن الخليفة هو الوحيد الذي لا يخطأ، وان مصدر الخطأ يكمن في الأمة. من هنا ضرورة المخرج الدائم من خلال دوامة السجود أمام السلطة واليقين بما فيها بوصفها مصدر الحق والإخلاص. وليس مصادفة أن يقول جرير في مدحه ليزيد بن عبد الملك:

---

[1] ديوان جرير،ج٢، ص٢٩٥
[2] ديوان جرير،ج١، ص١٧٥.
[3] ديوان جرير،ج١، ص١٧٥.

هــذي البريــة تــرضى مــا رضــيت لهــا   إن سرت ســاروا وإن قلـت أربعـوا وقفـوا[1]

*****

أو أن يقول في معرض مدحه للنظام الأموي ونموذج "أمير المؤمنين" بوصفه ممثل الصراط المستقيم قائلا:

أمــــير المـــــؤمنين جمــــعت دينـــا   وحلـــــما فاضـــــلا لـــــذوي الحـــــلوم
أمــــير المـــــؤمنين عـــــلى صــــراط   إذا اعـــــوج المـــــوارد مســــــتقيم[2]

*****

وحالما يبلغ الوجدان المرتزق ذروته هذه، أي حالما يصبح صوت الجبرية السياسية التامة، عندها يصبح مدح ممثليها السياسيين النموذجيين فعلا تلقائيا، وليكن أكثرهم شراسة وقسوة واستبداد وخروجا على ابسط مقومات النزوع الإنساني كما كان الحال بالنسبة للحجاج الثقفي.

---

[1] ديوان جرير،ج١، ص١٧٥.
[2] ديوان جرير،ج١، ص٢١٧-٢١٨.

الفصل الثالث

الحجاج – حجة الأموية ودليلها السياسي

إن الظهور السريع لشخصية الحجاج الثقفي على مسرح الزمن السياسي للأموية وانهياره المريع أمام التاريخ الروحي للكينونة العربية الثقافية يعكس أولا وقبل كل شيء طبيعة الانقلاب الحاد والعاصف من الخلافة إلى الملوكية، أي من إمبراطورية الدولة الإسلامية إلى إمبراطورية السلطة القبلية. وظل هذا التناقض يلازم الأموية ويستحكم في أعماقها حتى النهاية. إذا كانت هذه النهاية محكومة ببداياتها. فقد كانت الأموية هي النموذج الصارخ لافتعال الفتنة والعيش بمعاييرها. من هنا صراخها الداخلي الذي جعل الحياة وما فيها ولولة وعويل. مما طبع كل مظاهر حياتها ببسمة الموت الشاحبة. مع ما يترتب عليه من سيادة القلق الداخلي وتناثره المرعب في الأعصاب والأنساب!

فقد كانت الأموية النموذج التاريخي للحالة التي تحول فيها القلق إلى سيد المواقف. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن سيادة زمن السلطة. وفيها يمكن رؤية الصعود السريع والهبوط المريع، لأنهما كلاهما من هوية واحدة، هي هوية الزمن العابر، وانعدام التراكم الطبيعي. واستمدت هذه الحالة مقوماتها وآلية فعلها من طبيعة وكيفية الصعود الأموي للسلطة، مما جعل من السلطة بداية ونهاية الوجود الفعلي لكل شيء.

ومن مفارقات التاريخ الغريبة أن يكون مولد الحجاج بن يوسف الثقفي عام ٤١، أي في "عام الجماعة"! فمن الناحية الفعلية لم يعن "عام الجماعة" سوى تتويج "الإجماع" بخيانة مضمونه الحقوقي. واخمد هذا المعنى كل الاحتمالات الرمزية للوفاق الاجتماعي الحر بوصفه توفيقا للعقل والوجدان. وجعلت هذه المقدمة جعلت من فكرة "الجماعة الإسلامية" فكرة عبودية، بوصفها الصيغة اللاهوتية لفكرة الاستبداد السياسي المميزة للأموية. وفيها ينبغي البحث عن مصادر الإرهاب الشامل الذي ميز شخصية الحجاج وعبوديتها التامة للسلطة الأموية. مما جعل منه سبيكة لا مثيل لها في تمثيل الاستبداد. مع ما ترتب عليه من انتهاك شامل لفكرة الحق والحقوق والإنسانية. بمعنى تجسيده لفكرة المسخ والممسوخ الثقافية التي تجعل من الإعدام أسلوب الوجود الحق! وليس مصادفة أن تكون عقوبة الصبر (الإعدام) هي الأكثر قربا إلى عقل الحجاج الغريزي! حيث تشترك المطيات التاريخية في إبراز الكمية الهائلة من البشر الذين تعرضوا إلى عقوبة الإعدام، إضافة إلى عدد السجناء والمشردين والمنفيين والمجبرين على التنقل والهرب

والإقامة حسب إرادة السلطة. ويوصل بعض المؤرخين عدد من أعدمهم أبان حكمه للعراق والمشرق إلى مائة وعشرين ألفاً[١]. إضافة إلى خمسين ألفا ممن توفي السجون.[٢]

وتمم ذلك بسلسلة من الإجراءات القمعية التي صنعت إحدى اشد واعنف النظم القمعية والإرهابية في التاريخ العراقي. بحيث ربط في كل واحد أساليب القتل والتعذيب والقمع والإكراه[٣]. بحيث لم يرحم حتى الأطفال والعجائز والشيوخ[٤]. وجعل من مدينة واسط عاصمته من تحدي المعارضة[٥]. بينما جعل العراق سجنا كبيرا لأهله. وصمم كل ما من شأنه تفعيل طاقة وأساليب السجن الكيفي والأحكام العرفية، بحيث أوصل البعض عدد السجناء الذين خرجوا منه بعد موته إلى ثمانين ألفا، ثلاثين منها من النساء[٦]. وجعل من

---

[١] لقد استخدم الحجاج أساسا أسلوب القتل السريع بقطع الرقاب. لكنه استعمل أيضا كل ما وصلت إليه قريحته وخياله المريض فيما يتعلق بمختلف أساليب التعذيب. ومن تتبع مختلف أساليبه التي تشير لها كتب التاريخ يمكن التوصل إلى "استفادته" من تجارب الدول والأمم جميعا. بحيث جعل أحيانا من التعذيب أسلوبا للترفيه و"الكرم" المريض كما نراه على سبيل المثال في القصة المروية عن استعمال الحيوانات الضارية في تنفيذ عقوبة الموت. حيث أطلق على لص أسد جائع بعد أن شد يد اللص اليمنى وأعطاه السيف ليمسكه بيده الأخرى (وهي أيضا طريقة للتعذيب والترهيب، باعتبار اليمنى اليد العملية، أما اليسرى فهي مجرد أضافية!). وقد تمكن اللص من قتل الأسد، مما دفع الحجاج للإفراج عنه. لكنه إفراج لا علاقة له بفكرة الحق. ومن ثم لم يكن الحق والحقوق بالنسبة للحجاج (والأموية عموما) سوى القصاص المقرون بالرغبة الفردية للحاكم. وهو واقع يعطي لنا إمكانية القول، بأنه لم توجد في الفترة الأموية فكرة إسلامية عن الحق والحقوق. بل أن انعدامها اللاحق هو استمرار للأموية التي بذرت العفانية بذورها الأولى.

[٢] المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٣، ص١٨٧.

[٣] لم تكن شخصية الحجاج القمعية فريدة من نوعها بقدر ما أن خصوصيتها تقوم في "تهذيب" منظومة الإرهاب والقمع إلى أعلى درجاتها الممكنة وتقديمها على أنها الصيغة المثلى لفكرة الدولة والأمة والدين. الأمر الذي "حرره" من كل التزام أخلاقي وقانوني. وضمن هذا السياق كان الحجاج تجسيدا تاما للرغبة الأموية الدفينة، أي للصيغة المطلوبة من جانب "الارستقراطية" القرشية التي وجدت في الحجاج الثقفي مهمة "تثقيفها"! أي جعلها اشد حدة في قدرتها على القتل والاختراق. فقد دفع أساليب سابقيه، وبالأخص زياد بن أبيه إلى ذروتها، بما في ذلك أساليبه الأخرى مثل تتبع ومعاقبة أهل المعارضين وأقربائهم وغيرها من الأساليب.

[٤] الأبشيهي: المستطرف في كلّ فن مستظرف، ج١، ص٨٢-٨٣.

[٥] فقد جعل الدخول إليها تحت رقابة أمنية مشددة. بمعنى الدخول إليها بموافقة رسمية!

[٦] لم يكتف الحجاج بتحويل العراق إلى سجن، بل وانهمك في بناء السجون الكبيرة. وتنقل كتب التاريخ عنه بناءه لأحد اكبر السجون في الكوفة، بحيث جعله بدون سقوف وغرف. ومن ثم تحويله إلى مكدس للسجناء. وقد اختلفت روايات المؤرخين عن الأعداد التي خرجت منه بعد موته، لكنها تجمع على أن عددهم لم يقل عن عشرين ألف سجين. بينما يوصله البعض إلى مائة وعشرين ألفا، بما في ذلك أعداد كبيرة من النساء. ومهما يكن من الاختلاف حول العدد المشار إليه أعلاه إلا انه يعكس حجم ونوعية الإرهاب والقمع الذي مارسه الحجاج. وقد يكون هناك بعض التهويل في العدد، وبالأخص تجاه النساء، لكنها معطيات لا تتعارض مع ما هو موجود في الرؤية النقدية تجاه ممارسة الحجاج والواقع. فقد وسع الحجاج مختلف أساليب الإبادة الجماعية التي مارسها قبله زياد بن أبيه، بما في ذلك قتل وإعدام النساء.

الجماعات أفرادا مجزأة[1]. ودفع بالتجزئة الظاهرية صوب استكمالها الباطني من خلال تحويل السخرة إلى "نظام" مقبول، بحيث جعل من السلطة مالكة "البلاد والعباد"، كما نراه على سبيل المثال في جعله السخرة أسلوبا في تنفيذ مشاريعه "العمرانية"[2].

إن ظهور الحجاج من عدم الوجود السياسي إلى هرم السلطة الأموية هو التعبير النموذجي عن حالة الانتقال الحرجة والسيئة التي رافقت تحول الدولة ونظامها السياسي من إمبراطورية الروح الإسلامي وفكرة الحقوق الأخلاقية إلى سلطة الملوكية القبلية ووثنيتها الجديدة. بحيث جعلت من العابرين والطارئين "أبطال" الزمن السلطوي. وفيها ينبغي البحث عن سر صعود الحجاج العنيف واندثاره الأشد عنفا.

فقد ولد الحجاج في أربعينيات القرن الهجري الأول، أي في مرحلة "النبوة" المقلوبة. فقد كان صعود الأموية في العام الأربعين من سيادة الإسلام الروحية والسياسية والدولتية يعكس طبيعة الانحطاط والشرخ الهائل بين التاريخ والدولة. وهو الشرخ الذي جعل من كليب (الاسم الأصلي) بن يوسف الثقفي حجاجا. فالحالة الطبيعية لتاريخه الشخصي لم يكن بإمكانها أن تتعدى المسير الهادئ في الطائف لتعليم الصبيان قراءة القرآن. بمعنى الاستمرار بمهنة أبيه. مع ما يترتب عليه في العرف الديني التقليدي من أجرة وثواب! وقد مارسها الحجاج، على خلاف أبيه، بوصفها مهنة مجبور عليها. لهذا لم تثر فيه شهية الحماسة التي نعثر عليها في ولعه المفرط بالسياسة والحرب والقمع والإرهاب. وهي صفات لا علاقة لها بثقيف. فقد احتوت هذه القبيلة، شأن كل بنية قبلية على إمكانيات متنوعة. لكنها أنجبت ثلاث شخصيات دموية كبرى هي المغيرة بن شعبة الثقفي وكليب بن يوسف الثقفي (الحجاج) ويوسف بن عمر الثقفي وقادة عسكريون قساة مثل محمد بن قاسم الثقفي. وبالمقابل أو بالضد منهم شخصية المختار بن

---

[1] وجد ذلك تعبيره في وضعه لقواعد الحياة العامة والخاصة، أي التدخل في شئون المجتمع والأفراد بالشكل الذي يحيّد أية إمكانية لتجميع القوى والمعارضة. لهذا نراه يمنع التجمهر. بل بلغ به الأمر انه كان يمنع الناس من الركوب مترادفين، وألزم كل رجل أن يركب وحده. وبلغ به الاستهتار انه حتى اخذ يفرض عيش الجنود عند العائلات بدلاً من عيشهم في ثكنات ومعسكرات خاصة بهم.

[2] ليست هناك مشاريع عمرانية بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد كانت مشاريع الحجاج "العمرانية" مجرد أدوات ومسامير في جهاز القمع والإرهاب المنظم. وفي ذلك يكمن السبب القائم وراء أساليب السخرة في "البناء". فالسخرة إرهاب. وفي الحصيلة لا تفعل إلا على تخريب الروح والجسد الاجتماعي والاقتصادي. وليس مصادفة إن تؤدي أساليبه في تسخير الفلاحين (النبط بشكل خاص) إلى تخريب الزراعة والري. بحيث انخفض الإنتاج الزراعي إلى درجات مريعة في حكم الحجاج. والتعويض الوحيد كان يجري عبر "الفتوحات" أي الغزو المنظم للخارج. ومن الممكن رؤية هذه المفارقة في الجدل الفكري والسياسي بين قواد الجيش والمعارضة التي اكتملت لاحقا في تمرد ابن الأشعث.

عبيدة الثقفي. وجميعها تتسم بقدر كبير من القسوة المحكومة بقيم مختلفة ومتضادة. كما أنها قيم لا علاقة لها بثقيف بقدر ما أنها كانت النتيجة المترتبة على حدة وعنف الصراع السياسي الذي شوهه دهاء الأموية وعنفها الغريزي من اجل الاستحواذ على المال والجاه. فقد كانت هذه الصفة مغروسة ومغمورة في مسام الأموية وتقاليدها المروانية والسفيانية القديمة، أي تقاليد الجاه والمال التي كسر النبي محمد شوكتها الأولية دون أن يقتلعها من جذورها. مما جعل من "ثأرها" اللاحق منظومة تقترب من توحيد الإسلام بإفراده لخدمتها!

واستمد هذا الإفراد مقوماته من الأصول القبلية والعرقية وتقاليد المال والجاه المميزة للأموية. ومنها تراكمت نفسية وذهنية الدهاء السياسي الخالص. وبالتالي إمكانية تطويع واستغلال مختلف القيم، بما في ذلك النبيلة أحيانا لخدمة الغرض الأساسي – إعادة تنظيم الأصول المذكورة أعلاه بالشكل الذي يخدم تفعيلها الدائم وفاعليتها الحاسمة. وتطابقت في هذه الأصول الوسيلة والغاية، بحيث أصبحا في آن واحد آلة وآلهة. مما أدى بالضرورة إلى أن يكون تفعيلها وفاعليتها قرضا للجسد واقتراضا للروح من جانب الجميع. وبالتالي فان الانهماك فيها يستلزم في آن واحد الاندماج الفعال في آلتها، والعبودية التامة لآلهتها. أما النتيجة فإنها كانت محسومة شأن الفكرة الجبرية للأموية – العمل من اجل ترميم وديمومة العبودية التامة لأصنام الوثنية الجديدة. وتفسر هذه المقدمة الفعلية طبيعة "الاختيار" السياسي للشخصيات القادرة على لعب دور السدنة المخلصين للإلهة الجديدة وأصنامها. إذ لم يكن الحجاج استثناءا بقدر ما انه كان الفرد الأكثر فردانية في إفراد كل ما فيه لخدمة الأموية، ومن ثم الشخصية الأكثر "إخلاصا" ونموذجية في تعبيرها عن هذه الحالة الجديدة في صيرورة الدولة.

فالمعلومات التاريخية تشير إلى أن أباه كان من إتباع بني أمية. واشترك معهم في الحرب على خصومهم، وبالأخص مع مروان بن الحكم. بينما كانت حياة الحجاج السياسية متوافقة وملازمة لخلافة عبد الملك بن مروان. ولم تكن هذه الملازمة معزولة عن انتقال الحجاج إلى الشام والالتحاق المباشر بالسلطة الأموية. كما لم يكن هذا الانتقال معزولا عن الصراع السياسي الحاد آنذاك بين الأموية المنحصرة والمحاصرة في دمشق الشام، وبين الحركة الزبيرية التي توسع نطاق الاعتراف بها بوصفها خلافة شرعية على اغلب أمصار الدولة آنذاك.

فقد كانت الطائف في أواخر خلافة مروان بن الحكم وبداية حكم أبنه عبد الملك بن مروان خاضعة لحكم عبد الله بن الزبير. واسم هذا الحكم، رغم طابعه المعارض للأموية، بنفس أمراضها وأخطائها وخطيئتها. وفي هذا يكمن سبب هروب ومعارضة ومصارعة أتباعه

الأوائل، الذين انظموا إلى الحركة في بادئ الأمر وواجهوها بالعداء العنيف في وقت لاحق. ويمكن رؤية الملامح الدقيقة والواضحة لهذه الظاهرة على كافة ممثلي الحركات السياسية والاجتماعية والفكرية الكبرى كما هو الحال بالنسبة للخوارج (وبالأخص الازارقة) والشيعة (وبالأخص المختارية). ومن حصيلة هذه المكونات التي استجابت لشخصية الحجاج النفسية والفكرية والسياسية، يمكن فهم سر انتقاله التام والشامل للأموية. بمعنى التلاقي التام والشامل في إعلاء شأن السلطة واستعمال كل الوسائل من اجلها. كما يمكن التحقق منه ببقاء العلاقة المتينة والراسخة بينه وبين المركز الأموي، للدرجة التي يمكن الحديث عن تطابق مطلق بينهما. ومن الممكن رؤية احد أشكاله النموذجية في وصيته التي كتبها قبل موته عندما جعل من السلطة الأموية بداية الأزل ونهاية الأبد الوجودي بالنسبة له، أما الله ومحمد فمجرد حلقات متممة. فقد كتب في وصيته قائلا بأنه يشهد أن لا اله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، و"أنه لا يعرف إلا طاعة الوليد بن عبد الملك، عليها يحيا وعليها يموت وعليها يبعث"!! ويعكس هذا الموقف شخصية الحجاج الفعلية، التي وجدت فيها الأموية نموذجها العملي التام. وليس مصادفة أن "يفجع" الوليد بن عبد الملك بموته بحيث نسمعه يقول لمن جاءه يعزيه بفقدان الحجاج :"كان أبي يقول أن الحجاج جلدة ما بين عينيه! أما أنا فأقول أنه جلدة وجهي كله!". فهي الجلدة التي شدت أزر الأموية في أكثر الأوقات حرجا، وظلت إلى النهاية أمينة لها بصورة مطلقة. وقابلته بالطريقة ذاتها. فقد كان عبد الملك بن مروان يجل الحجاج ويثق به رغم معرفته بسلوكه العنيف والدموي. وتروي كتب التاريخ كيف أن إبراهيم بن محمد بن طلحة (احد المقربين جدا من الحجاج) سعى كل جهده لكي يستمع عبد الملك بن مروان لرأيه بالحجاج. وحالما وافق عبد الملك، عندها قال إبراهيم بن طلحة:

- تالله يا أمير المؤمنين! لقد عمدت إلى الحجاج في تغطرسه وتعجرفه وبعده عن الحق وقربه من الباطل! فوليته الحرمين، وهما ما هما، وبهما ما بهما من المهاجرين والأنصار والموالي الأخيار، يطؤهم بطغام أهل الشام ورعاع لا روية لهم في إقامة حق ولا إزاحة باطل، ويسومهم الخسف، ويحكم فيهم بغير السنّة، بعد الذي كان من سفك دمائهم وما انتهك من حرمهم!
- كذبت! وظنّ بك الحجاج ما لم يجده فيك! وقد يظنّ الخير بغير أهله! قم فأنت الكاذب!

ولا علاقة لهذا الموقف بالكذب والصدق، لأنه ليس نتاجا لأحكام المنطق، بقدر ما انه محكوم بغريزة السلطة. وهي الغريزة الوحيدة الحية والفعالة والفاعلة في شخصية الأموية والحجاج. ومن ثم، فان شخصية الحجاج هي شخصية الأموية الحقيقية. وكلاهما شيء واحد.

بمعنى التقاءهما في الوسيلة والغاية. وذلك لانه التقاء محكوم بالنفسية والذهنية التي تجعل من استعمال كل الوسائل أمرا ممكنا ومرغوبا بل وضروريا من اجل المصلحة الخاصة. ولم تكن هناك مصلحة خاصة بالنسبة للأموية غير الجاه والمال، بوصفها الصفة الخاصة لتقاليد العائلة السفيانية – المروانية. فقد وجدت هذه التقاليد تعبيرها العنيف في مرحلة الخلل التاريخي الذي أحدثته العفانية، عندما جعلت من الممكن استعادة البنية القبلية وجوهريتها بالمنسبة للتحكم والتسلط. من هنا إعادة تثوير ما دعاه الإسلام بالجاهلية. بمعنى التحرر من فكرة القانون الاجتماعي والحق المجرد والقيم الأخلاقية الكونية. وهو السر القائم وراء قوة التجاذب المتبادل بين الأموية والحجاج. بمعنى الاستعداد للاستبداد و"الإخلاص" له في الحياة والموت والبعث، كما جسدها الحجاج في وصيته المذكورة أعلاه. وهي "وصية" اكتشفت الأموية في شخص عبد الملك بن مروان "ناريها الأبدية" المشتعلة في غريزة الحجاج الفائرة عندما قدمه إليه رئيس شرطته ابن زنباع!

إن انتقال الحجاج إلى الشام وانخراطه في سلك الشرطة، في مرحلة تبدل القيم، وانهيار فكرة القانون والشريعة، وسيادة نفسية وذهنية القبيلة وقيم الجاهلية السيئة، يعكس أولا وقبل كل شيء شخصية الحجاج المادية والمعنوية. فقد أعجب به روح ابن زنباع المقرب من عبد الملك بن مروان. واستطاع الحجاج خلال فترة قصيرة من إعادة ترتيب نظام الشرطة وقواعد التزامها بالخدمة. بحيث جعل من الانضباط والحماسة في تنفيذ مهامها مهمته الشخصية. بل جعل منها شكلا من أشكال سريان الوحدة الخفية والعلنية لوحدة السلطة. لهذا نراه يعاقب الشرطة أنفسهم والتابعين منهم لابن زنباع في وقت لاحق بعد تعيينه فيها، بسبب ملاحظته عدم انضباطهم في العمل[1]. وجعل من الانضباط أسلوبا لتجسيد ما يمكن دعوته بقواعد الطاعة التامة لأولياء الأمر. لكنها لم تتحول إلى منظومة لأنها محكومة بفكرة الطاعة الشخصية السياسية فقط. بمعنى افتقادها لمعنى الحرية ومنظومة القيم الأخلاقية المحكومة بالقانون. وقد عبّر الحجاج عن هذه الفكرة عندما اشتكى عليه ولي أمره الأول وصاحب نعمته (روح بن زنباع) إلى عبد الملك بن مروان عما فعله بأفراد شرطته. إذ تروي الحكاية كيف انه أجتاز مرة فسطاط روح بن زنباع وهم يأكلون. فنهاهم فما انتهوا. عندها ضربهم وطوف بهم واحرق الفسطاط. وعندما شكاه روح بن زنباع إلى عبد الملك بن مروان، فان الأخير استفسر منه قائلا:

- لم صنعت هذا؟

[1] تحكي القصة كيف انه مر إحدى المرات وشاهد الشرطة منهمكين في الأكل واللهو. وعندما نهاهم عن ذلك رفضوا الانصياع له. مما حدا به إلى سجنهم وحرق سرادقهم.

- لم افعله! إنما فعله أنت. فإن يدي يدك وسوطي سوطك. وما ضرك إذا أعطيت روحا فسطاطين بدل فسطاطه، وبدل الغلام غلامين، ولا تكسرني في الذي وليتني؟

بمعنى تحويل السلطة ومركزيتها الشخصية إلى مصدر الحياة والموت، والأخلاق والقانون، والأقوال والأفعال. وهي الصيغة النموذجية للجبرية السياسية التي جعلت من الخضوع للسلطة رديفا للخضوع لله. فقد وجدت هذه الصيغة في لقاء الحجاج بعبد الملك بن مروان "صدفتها" النموذجية، بمعنى التقائهما في الغاية والوسيلة والمصير الشخصي!

فقد تسلم عبد الملك بن مروان الدولة وهي مهددة بالانحلال. فقد واجه خطر عبد الله بن الزبير الذي كان يسيطر بالفعل على اغلب أمصار الإمبراطورية العربية الإسلامية. بل وأعلن نفسه بعد وفاة يزيد بن معاوية، خليفة للمسلمين سنة ٦٤ للهجرة. ولم يبق سوى الأردن التي ظلت على ولائها للأمويين، وبايعت مروان بن الحكم بالخلافة. حيث استطاع لاحقا استعادة مصر وضمها للدولة الأموية. وعندما استلم عبد الملك بن مروان السلطة، فان المهمة الكبرى بالنسبة له كانت إعادة تثبيت السلطة المركزية وحدة الدولة. وهي المهمة التي شارك فيها الحجاج بحمية مفرطة.

فقد دخل الحجاج إلى دهاليز السلطة وأروقتها من خلال جهاز الشرطة، أي احد أحط مؤسسات السلطة الأموية وأكثرها قسوة ورذيلة. وقد لمس فيه روح بن زنباع العزيمة والقوة والصبر. وقدمه إلى عبد الملك بن مروان، الذي كان يتصف بالقوة والمكر السياسي. وقد كان جهاز الشرطة آنذاك يتصف بالترهل والانحطاط! بينما استطاع الحجاج في غضون فترة قصير إعادة ضبطه وتفعيله لخدمة السلطة. الأمر الذي دفع بروح بن زنباع لتقديمه لعبد الملك بن مروان لولاية الشرطة. وتروي كتب التاريخ بهذا الصدد، المحاورة التي جرت بينهما، وكيف أن عبد الملك بن مروان سأله قائلا:

- ليس هناك من احد إلا وهو يعرف عيب نفسه! فصف لي عيوبك!
- أعفني يا أمير المؤمنين!
- لست افعل!
- أنا لجوج لدود حقود حسود!
- ما في إبليس شرّ من هذا![1]

[1] ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ج٦، ص ٢١٠. وليس مصادفة أن يعتبر الذهبي شخصية الحجاج ذنبا من ذنوب عبد الملك بن مروان (الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٤، ص٢٤٩).

ومهما يكن من أمر هذه المحاورة، بمعنى دقة حروفها، إلا أنها كانت تعج بالمعنى الفعلي للحجاج الذي كشف عن مكونات العبارة المقتضبة بانقباضه الحاد تجاه كل ما يتعارض مع فكرة العبودية التامة للسلطة. وجعلت هذه الصفة من شرور إبليس فضائل قديس! ووجد هذا التحول انعكاسه السريع والمباشر في تقريب الحجاج من "مركز القرار" السياسي، بعد أن كشف عن موهبته الفذة في تنفيذ كل ما تحلم وترغب السلطة به وتريده. فقد مدّ الحجاج رصيد القوات العسكرية لأهل الشام بسرعة بالغة بعد أن طبق جملة من التدابير القاسية. إذ فرض على كل رجل قادر على حمل السلاح "التطوع" في الجيش! وأمهل الجميع ثلاثة أيام، وما بعدها القتل وحرق البيوت ومصادرة الأموال.

أعطت أفعال الحجاج ثمارها السريعة بحيث جعلته ينتقل بصورة سريعة من جهاز الشرطة إلى قائد القوات العسكرية لإحدى أهم المعارك التاريخية السياسية التي كانت تتوقف على نتائجها مصير الدولة الأموية. فبعد انتزاع عبد الملك بن مروان العراق من سيطرة مصعب بن الزبير، جرى تجهيز الحملة للقضاء على مركز الزبيرية في مكة. فقد نفذ الحجاج هذه المهمة بحذافيرها. فقد استعاد مكة وقضى على ابن الزبير. وسلك في مجرى صراعه من اجل استرداد الحجاز سلوك الرجل العسكري والسياسي الحازم والمحكوم فقط بفكرة مركزية الدولة والسلطة الاستبدادية. لهذا نراه يتحرر بصورة كلية من "الوازع الديني" عندما ضرب الكعبة بالمنجنيق وأحرقه[1]. بل على العكس انه وجد في ذلك تعبيرا تاما عن "الإرادة الإلهية". وحالما أنجز المهمة جرى تعيينه واليا على الحجاز (مكة والمدينة والطائف)، ثم أضاف له عبد الملك بن مروان اليمن واليمامة.

غير أن إمكانية الحجاج بالنسبة للسلطة المتمركزة من جديد، والعاتية في انتصاراتها الكبرى، أخذت بالبروز مع صعود قوة الاستبداد فيها. فقد تلمست فيه ملاكها السياسي و"جبرائيل" وحيها الاستبدادي[2]! فقد كشف الحجاج عن أن النار الابليسية المحترقة فيه لا

---

[1] ومن بين الأدلة المهمة بهذا الصدد ما ترويه كتب التاريخ عن نزول الصواعق على جيشه وقتل بعض منهم في مجرى حصاره لمكة وضربها بالمنجنيق. فقد أثار ذلك في أوساط الجيش وسوسة العقائد الإيمانية عن "حرمة" مكة و"قداستها" و"الغضب الإلهي" على من يمسها وما شابه ذلك. لكن الحجاج ظل ثابتا، وطلب منهم التريث حالما تنقشع الغمامة! وفي اليوم التالي تنزل صواعق على جيش ابن الزبير وتقتل عددا منهم! ونفس الشيء يمكن قوله عن سلوكه ما بعد تهديم الكعبة. إذ نراه يعيد بناءها، بل ويبني مسجد ابن سلمة في المدينة ويأخذ بحفر الآبار وبناء السدود وما شابه ذلك من الأعمال العمرانية.

[2] إذ ينقل لنا ابن عساكر في كتابة (تاريخ دمشق) على سبيل المثال "نصيحة" الحاج لعبد الملك بن مروان بمنع القصاصين من الحديث عن سيرة الخلفاء الراشدين، وبالأخص أبي بكر وعمر بن الخطاب. إذ وجد فيما يقوله القصاصون مصدرا للثورة والانتفاض على السلطة. بحيث نراه يتكلم عما في هذه القصص من "إفساد للناس على

تحرق غير معارضة السلطة أيا كان معدنها وحجمها، وأنها النار الدافئة التي تعوضها عن برود التعاطف الروحي من جانب الأمة! وجسّد الحجاج هذه المعادلة حتى موته في العراق، بوصفه مركز المعارضة التاريخية والسياسية والروحية والأدبية للأموية، ومنطلق السيطرة العامة والتامة على ممتلكات الإمبراطورية في آسيا. بمعنى إننا نعثر في هذين الجانبين على وجهين لشخصية الحجاج، بوصفه النموذج الأكثر تعبيرا عن حقيقة الأموية. وليس مصادفة أن يبقيان مترابطين في سلسلة العبودية الذهبية. من هنا الإبقاء عليه مع بقاء الأموية، وانتفاء الحاجة إليه مع زوالها. بحيث لم يبق منها شيئا غير ترسبات الأملاح المتكلسة على حواشي التاريخ والذهنية الخربة والضمير المتهالك وراء جشع الغريزة. من هنا يمكن فهم سر الاعتزاز به من جانب الوليد بن عبد الملك بعد توليه خلافة أبيه عام ٨٦ للهجرة. فقد أبقاه واقره على كل ما كان فيه زمن والده. وليس مصادفة أيضا أن يفجع بموته بحيث نراه يصرخ، بان الحجاج ليس فقط جلدة عينيه، كما كان يقول أبوه عبد الملك بن مروان، بل وجلدة وجهه كله! بحيث جعل الحجاج يستهزأ في حياته بتهديد ولي العهد سليمان بن عبد الملك في حال استلامه الحكم! وهو استهزاء متراكم في مجرى اليقين الفكري والسياسي الذي لازم حياة الحجاج وشخصيته الموالية للسلطة. ووجدت هذه المولاة انعكاسها النموذجي في وصيته التي قال فيها، بأنه لا يعرف غير "طاعة الوليد بن عبد الملك، عليها يحيا وعليها يموت وعليها يبعث"![1] كما لو انه يعيد يقين الأنبياء والمقدسين عن دنس الأشياء العابرة والنزوات الصغيرة وملهاة الحياة وما فيها. ولا يخلو هذا الوصف من دقة فيما يتعلق بالحجاج، الذي تجرد عن كل شيء باستثناء حب السلطة والاستعداد الدائم لخدمتها بكله، بحيث لم يبق فيه شيئا لغيرها! من هنا يمكن فهم سر ردوده لجريئة والمتيقنة تجاه "الرحمة الأبدية" له ولأعماله. وينبع هذا اليقين من طبيعة التماهي بين السلطة والله. فالعبودية لله هي عين العبودية للسلطة. لها نراه يجيب على سؤال وجه إليه قبيل موته:

- ألا تتوب؟
- إن كنت مسيئا فليست هذه ساعة التوبة، وان كنت محسنا فليست هذه ساعة الفزع!

أمير المؤمنين". بحيث يستصدر عبد الملك بن مروان أمرا يمنع فيه الحديث عن سيرة أبي بكر وعمر بن الخطاب. وظل هذا الامر ساريا حتى خلافة عمر بن عبد العزيز، الذي أعاد ترتيب هذه العلاقة بطريقة سليمة من خلال اختياره الشخصي للقصاص.

[1] تهذيب تاريخ دمشق، ج٤، ص٦٨.

وأكمل أجوبته هذه بعبارة قال فيها "اللّهم اغفر لي! فان الناس يزعمون انك لا تفعل"![1] بل وينسب إليه تمثله ببيتين من الشعر:

يـا رب قـد حلـف الأعـداء واجتهـدوا | إيمانهـــم إني مـــن ســـاكني النـــار
أيحلفـــون عـــلي عـــمياء؟! ويحـــهم! | مـــا ظـــنهم بعـــظيم العفـــو غفـــار!

*****

وهي صيغة نموذجية معبرة عن شخصية الحجاج، بمعنى الإيمان الجازم بصحة وسلامة ما فعل. والبقاء حتى الرمق الأخير وفيا لنفسية وذهنية الاستعداد للاستعباد والاستبداد.

فقد توفي الحجاج عام ٩٥ للهجرة[2]. وما بعدها لم يكن تاريخه غير حالات الانتقام والهجران في الوعي النقدي والضمير الأخلاقي والوجدان الصادق. وليس مصادفة أن يتلاشى قبره في واسط العراق وتبقى ذكراه باعتباره النموذج التام للرذيلة السياسية والأخلاقية. وقد شاركت بعض مراحل الدولة الأموية هذه الحالة أيضا عندما كانت تخرج بصورة نسبية على نفسية وذهنية الأموية، كما هو الحال في زمن سليمان بن عبد الملك وخلافة عمر بن عبد العزيز. إذ تنسب لسليمان بن عبد الملك (٩٦-٩٩ هجرية) انه سال مرة كاتبه يزيد بن أبي مسلم:

- أتظن أن الحجاج استقرّ في قعر جهنم أم انه يهوى فيها؟
- يا أمير المؤمنين! إن الحجاج يأتي يوم القيامة بين أخيك وأبيك، فضعه من النار حيث شأت!

ولا يرتقي الى مستوى هذه الإجابة من حيث الصيغة والمعنى والرمز والباطنية الجميلة غير مواقف وتقييم الخليفة عمر بن عبد العزيز إياه. فقد استكمل عمر بن عبد العزيز ما بدأه سليمان بن عبد الملك. ولكلمنهما أسبابه الخاص. فقد كان سلوك سليمان لا يخلو من نزعة انتقام شخصية. لهذا نراه يأمر بسبه على المنابر. وعندما امتنع خالد بن عبد الله القسري، احد ولاة العراق الحجاجيين، عن سبه وذمه أرسل عليه سليمان يأمره بذلك، فتكلم على المنبر قائلا "إن إبليس كان من الملائكة ففسق! وكذلك الحجاج"! وهي الأخرى صورة بليغة، والوجه الآخر لتقاليد النزعة الاستبدادية وانحطاط الروح الأخلاقي المميز للنخبة العائمة في زبد الأموية، والسائبة في سديم الخوف المرعب من معنى الحرية وفكرة الحق، التي وجدت في شخصية الحجاج نموذجا لحقيقة الإسلام! كما قال مرة احدهم "من خالف الحجاج فقد خالف

---

[1] ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج٤، ص٨٢. ابن كثير: البداية والنهاية، ج٩، ص١٣٨.

[2] المسعودي: مروج الذّهب ومعادن الجوهر،ج٣، ص١٨٧.

الإسلام"[1]. وهو إسلام عبودي، أي لا يأخذ منه سوى غلاف العبارة الميت. مع ما يترتب عليه من تحويل الإسلام إلى إذعان بلا عقل وخضوع بلا قلب واستسلام بلا ضمير. لكنه، شأن كل ما هو عابر بمعايير الحق والحقيقة، سرعان ما يندثر بوصفها ذرة في غبار الزمن وسراب في خيال الأشباح. وقد بدد هذا السراب كثافته المتبقية بعد موت الحجاج سلوك رجال الدولة الأموية.

إذ لم يكتف سليمان بن عبد الملك بسب الحجاج وشتمه على المنابر بل وأمر عامله على الطائف بقتل آل أبي عقيل، لا لشيء إلا لأنهم من اقرب الناس إلى الحجاج. وقد استكمل الخليفة عمر بن عبد العزيز بطريقته الخاصة هذه المواقف. فقد كان عمر بن العزيز يعارض ويندد بسلوك الحجاج أثناء حياته. غير أن موقعه ومكانته ووظيفته في السلطة آنذاك لم تسمح له بتغيير شيئا ما يذكر بهذا الصدد. إلا أن الروح الأخلاقية تبقى أيضا وفية للقصاص بالقدر الذي لا يتعارض مع ثوابت الفكرة المتسامية ورؤيتها الشخصية. الأمر الذي ميز مواقف وتقييم وسلوك عمر بن عبد العزيز تجاه "بقايا" الحجاج في الذاكرة والواقع من خلال اقتلاع بقاياه بالقدر الممكن. فقد نفى أسرة الحجاج إلى اليمن وكتب إلى واليها يقول "أما بعد، فأنني بعثت في عملك قدر هوانهم على الله"[2]. بينما نراه يعزل احد عماله بعد أن علم بأنه قد سبق وان عمل مع الحجاج. وعندما قال له الرجل

- إنما عملت له على شيء يسير.
- حسبك بصحبته يوما أو بعض يوم شؤما وشرا![3].

في حين وضعته تقاليد الذاكرة الشعبية في إحدى أرذل الشخصيات المتخيلة في قصة (نعم ونعمة) من قصص ألف ليلة وليلة. وما بينهما ترامت مختلف الآراء والتقييمات والأحكام والمواقف منه. فقد وضعته تقاليد الحديث تحت اسم المبير، أي الظالم والمستبد. بينما كفّره جمهرة من رجال الورع والزهد الإسلامي مثل مجاهد وعاصم والشعبي وسعيد بن جبير. ولم تكن هذه الأحكام معزولة عن مواقفهم السياسية، وعن حقيقة الرؤية الإسلامية التي لا تعزل فكرة الإيمان عن قيم العدالة والحق والحقوق. ولم يجرؤ أحد على انتهاك هذه القيم بالقدر والحجم والكمية والنوعية أكثر من الحجاج في تاريخ الإسلام. وليس مصادفة أن يقول الحسن البصري

---

[1] أبن حبان: الثقاة، ج٥، ص٤٢١. وهي كلمات تنسب إلى احد الحجاجيين وهو أبو حسان المنذر. وهي عبارة يشم منها رائحة العبودية التامة. وذلك لأن أولها كره المخالفة، أي عدم الخضوع، وأخرها رفض المخالفة. وأولها الحجاج وآخرها الحجاج! لاأما حقيقة الإسلام هنا فهو الاستسلام للحجاج فقط!

[2] ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج٤، ص ٨٤.

[3] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص١٣٢.

بعد سماعه بموته: "اللّهم عقيرتك! أنت قتلته! فاقطع سنته! وأرحنا من أعماله الخبيثة"، بل ودعا عليه[1]. بينما نرى موقفه من الحجاج اشد وضوحا في معرض إجابته على إحدى الحالات النموذجية التي استتبعت موته في العراق. فقد حلف رجل بالطلاق قائلا "إن الحجاج في النار". فلما جاء إلى امرأته، فإنها امتنعت عن العيش معه. وعندما ذهب للحسن البصري يستفتيه في أمره، فان الحسن البصري أجابه "إذا لم يكن الحجاج من أهل النار، فما يضيرك أن تكون مع امرأتك على زنى"! وقد تكون هي المرة الوحيدة التي ينطق بها الحسن البصري بهذه الطريقة الجازمة التي جعل من نفسه فيصلا نهائيا وناطقا بالحكم "الإلهي". لقد وجد في الحجاج تجسيدا تاما ومطلقا للرذيلة، بحيث جعله يستغرب التشكيك بالحكم المتعلق بضرورة العقاب الأبدي للحجاج في الجحيم. وبغير ذلك تصبح جميع الرذائل مباحة! وقيل أيضا، بأنه حالما بشروا حماد بن أبي سليمان بموت الحجاج، فانه سجد وبكى من الفرح. وهو الأمر الذي جعل حماد يقول "ما كنت أرى احد يبكي من الفرح"[2]

من هنا يمكن فهم احد البواعث التي جعلت ابن عبد ربه يفرد في كتابه (العقد الفريد) فصلا بعنوان (من قال إن الحجاج كان كافرا) استعرض فيه أقوال مختلف الشخصيات الإسلامية الفكرية والفقهية. بينما أجاب الشعبي على سؤال وجه إليه مرة:

- أكان الحجاج مؤمنا؟
- نعم! بالطاغوت!

وقال عنه أيضا ""لو جاءت كل امة بخبيثها وفاسقها، وجئنا بالحجاج وحده لزدناه عليهم"[3]. وأطلق عليه الدميري عبارة "اللعين الحجاج! أخزاه الله وقبحه"[4]. بينما قال عنه ابن عبد البر "لا يؤثر حديثه، ولا يذكر بخير لسوء سره وإفراطه في الظلم"[5]. وقد يكون التقييم الذي رسم الذهبي ملامحه الأكثر دقة بهذا الصدد. فقد كتب بهذا الصدد يقول "أهلكه الله كهلا!

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ١٥٩. وقد تكون تلك هي المرة الوحيدة التي يدعو فيها الحسن البصري على إنسان بعد موته. ذلك يعني إننا نعثر في موقفه هذا على "خروج" جلي عما هو معروف عنه أو مطابق لشخصيته الداعية للعفو والإحسان. مع أن الدعاء القاسي على المرء لا تتناقض مع حقيقة العفو. إذ لكل منهما قواعده وغايته. غير أن دعاء الحسن البصري بالشر على الحجاج يعكس كمية الشر الاجتماعي والأخلاقي التي اقترفها الحجاج بحيث جعلت الحسن البصري "يخرج عن طوره" في الصمت إلى حد الصراخ الروحي المتهور!

[2] ابن سعد: الطبقات، ج٦، ص٢٨٠.

[3] الأبشيهي: المستطرف في كل فن مستظرف،ج١، ص٨٣

[4] الدّميري: حياة الحيوان الكبرى، ج١، ص٨١.

[5] ابن عبد البر: التمهيد،ج١، ص١٠.

وكان ظلوما جبارا ناصبيا سفاكا للدماء. وكان ذا شجاعة وإقدام وكر ودهاء"[1]. وتكلم الذهبي عما اسماه بسوء سيرته في حصاره لابن الزبير بالكعبة ورميه إياه بالمنجنيق وإذلاله لأهل الحرمين ثم ولايته على العراق والمشرق عقدين من الزمن وحروبه مع ابن الأشعث وتأخيره للصلوات إلى "أن استأصله الله! فنسّبه ولا نحبه! بل نبغضه في الله، فإن ذلك من أوثق عرى الإيمان. وله حسنات مغمورة في بحر ذنوبه"[2].

وقد تحول هذا الكم الهائل من التقييم النظري الرفيع إلى مسند الخيال الشعبي والأدبي الذي وجد احد نماذجه الرفيعة في قصة (نعم ونعمة) ودخولها مسرح الذاكرة الفعالة في (ألف ليلة وليلة). بحيث أصبحت سمير الأسمار واللعنة التي ترافق ضحك الأطفال وشماتة الرجال وحقد النساء وغضبهن! فهي القصة التي تصوره رجلا غشوما ظلوما سارقا قاسيا عبدا للسلطة وفاقدا للضمير والوجدان أمام رغبة السلطان وغرائزه. لقد حولت قصة (نعم ونعمة) الحجاج إلى نقمة وصبت عليها جام غضبها من خلال تطويع كل إمكانيات الخيال الشعبي. فبالقدر الذي استعمل كل الأساليب الدنيئة لاختطاف نعم من زوجها نعمة وتسليمها إلى عبد الملك بن مروان، فإنها استطاعت أن تبعثه في حبكة القصة بالاقتصاص منه من خلال جعله مرافقا طائعا وعبدا ذليلا للرهينة التي احتال من اجل اقتناصها والتقرب بها إلى مالكه عبد الملك بن مروان! فقد اشترطت المرأة من عبد الملك أن يكون الحجاج مرافقا وقائدا لبعيرها. حيث تروي هذه القصة مختلف أصناف الاحتقار والتهكم به، التي يتقبلها الحجاج بوصفها جزء من مظاهر العبودية للسلطة. ويجري تتويج هذه المظاهر بالحادثة الطريف التي تروي كيف أن المرأة (نعم) حالما وصلت من بلدتها إلى قصر الخليفة رمت دينار على الأرض وقال للجمّال (الحجاج)

- يا جمّال! سقط مني درهم!
- هذا دينار!
- بل هو درهم!
- بل هو دينار!
- الحمد لله الذي عوّضنا بالدرهم دينارا! ناولني إياه!

بعبارة أخرى، إننا نقف أمام حبكة قصصية تسرد بطريقتها الخاصة رغبة الانتقام الأبدية من الحجاج. ومن ثم لم يكن دخولها (ألف ليلة وليلة) سوى الصيغة الأدبية للرغبة الجامحة في

[1] الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٤، ص٣٤٣.

[2] الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٤، ص٣٤٣.

الإبقاء على صورته الخبيثة حية في الخيال والضمير والوجدان المعذب من ذكراه المريرة. لقد ادخله الوعي العراقي في قرآنه القصصي وجعله في متناول الشماتة النقدية والسخرية الجليلة والاستهزاء الذي لا يخلو من حقد النساء الجميل، أي جمعه لكل المكونات الضرورية لتفعيل ذاكرة الانتقام التاريخي الحي.

وليس هذا الانتقام سوى الوجه الآخر لحقيقته ومآثره الفعلية. إذ لم تكن مآثره الفعلية سوى "حسنات مغمورة في بحر ذنوبه"، كما قال الذهبي. فقد اشترك الحجاج بصورة فاعلة وقوية في توسيع جغرافية الإمبراطورية الأموية. حيث أرسل قتيبة بن مسلم إلى خراسان عام ٨٥ للهجرة ومنها استمر في فتح مدن بلخ وبيكند وبخارى وشومان وكش والطالقان وخوارزم وكاشان وفرغانه والشاس وكاشغر، بحيث بلغ حدود الصين. وهي المهمة التي استكملها من خلال إرساله الفتى المقدام والقائد الشجاع محمد بن قاسم الثقفي (في العشرين من العمر) لفتح بلاد السند (الهند) واستطاع خلال أربع سنوات (٨٩-٩٥) من فتح مدن وادي السند، التي جعلها الحجاج أسلوبا لتأجيج المنافسة بين قتيبة بن مسلم ومحمد بن القاسم، عندما وعد كل منهما بالإمارة على ما يحتله، وبالأخص إمارة الصين.

وفي مجال العمران المدني، فقد حفر الأنهار مثل نهر النيل (من الفرات) عند مدينة بابل، ونهر الصين (من دجلة). كما بنا المدن مثل مدينة النيل، ومدينة واسط، التي جعلها بين البصرة والكوفة. كما بنا الجسور والصهاريج لحفظ مياه الشرب، وكذلك حفر الآبار لوفير المياه للمسافرين. كما قام بإنشاء مختلف مشاريع الري والزراعة من اجل مواجهة القحط وآثار الجفاف، بطريقة تربط المدن بالأرياف. كما يعود إليه تنظيم منظومة الإشارات الضوئية والخبرية على الحدود. فقد كان يستعمل النار ليلا الدخان نهارا بين مختلف المناطق الممتدة من بحر قزوين إلى عاصمته واسط. كما ضرب بقوة على أيدي اللصوص وقطاع الطرق وتشدد في متابعة من يعينهم في مناصب السلطة. كما قام بجملة من الأعمال المهمة في ميدان تنظيم الحياة العادية والمدنية مثل نظافة المدن حيث منع التغوط والتبول والتمخط في شوارع عاصمته، وقام بتطهيرها من الحيوانات السائبة ومنع بيع الخمور. بل وتدخل في تنظيم بعض العادات والأعراف، مثل منعه النوح على الموتى في البيوت. والشيء نفسه يمكن قوله عن محاولاته توحيد

قراءة القرآن. حيث تنسب إليه تنفيذ مهمة تنقيط حروف القرآن بوضع علامات الإعراب على الكلمات[١].

إننا نعثر في كل هذه الأعمال على هاجس الوحدة والإخضاع من خلال تنظيم الحياة والتحكم بها. بمعنى أنها ليست أسلوب تنظيم الحرية بل قمعها. وإذا كان مظهرها يسير باتجاه "قمع الفتن"، فان حقيقتها تقوم في توسيع مداها من خلال جعل الخضوع للسلطة المستبدة قيمة عليا. وهو عين التخريب والخراب الذاتي للروح والجسد، والفرد والجماعة، والأمة والثقافة، والدولة والحكومة. وذلك لان حقيقة الفتنة ومصدرها لم تكن في موجات التمرد والانتفاض التي قامت بها مختلف حركات المعارضة للأموية، بقدر ما كانت تكمن في الأموية نفسها. فقد كانت الأموية مصدر الفتن وقامعها، و"محييها ومميتها". ولا تنتج هذه الدورة غير العبث والخراب، بوصفها الحالة الرمزية التي يمكن رؤية ملامحها في بنائه لمدينة واسط. فقد بناها متوسطة بين البصرة والكوفة، كما لو انه يحاكي وجودها بين بؤر المعارضة الأبدية للأموية. والشيء نفسه ينطبق على كل "مآثره" الأخرى.

فقد كانت جميع "مآثر" الحجاج تهدف إلى تنظيم قبضة السلطة واستحكامها في كل شيء. وفيها كانت تكمن مفارقة "مآثر" الحجاج. وتكمن هذه المفارقة في عيش الحجاج وفعله بمعايير زمن السلطة وليس تاريخ الحق والعدالة. مما أعطى لكل ما أراد قوله وفعله معنى مشوها ومخربا لحقائق الروح ومرجعيات تراكمها في العقل والوجدان والخيال والحس السليم[٢]. الأمر الذي جعل من أول مآثره الفعلية وآخرها أسلوبا لتهشيم وحدة التاريخ الثقافي والروحي وفكرة الدولة. وينطبق هذا الحكم بالقدر نفسه على "بلاغته" الخطابية. فقد كانت الخطابة والبلاغة جزء من تقاليد العرب الجاهلية. وتميزت الطائف بقدر كبير منها[٣]. فقد نشأ الحجاج في الطائف المعروفة بصلتها الوثيقة بقبيلة هذيل، التي كان شائعا عنها بأنها من أفصح قبائل العرب. وضمن

---

[١] وهي مهمة أوكل بها لنصر.بن عاصم. حيث تنسب إليه تجزئة القرآن ووضع إشارات تدل على نصف القرآن وثلثه وربعه وخمسه. وعمل على أن يقرأ الناس القرآن قراءة واحدة (مصحف عثمان وترك البقية الباقية).

[٢] ينطبق ذلك حتى على انجازاته المدنية. فمن المعلوم عنه أن أمر بقتل الحيوانات السائبة، وبالأخص الكلاب. ومن نوادر هذه الحالة أن احد الهاربين من الحجاج كان يتمنى أن يكون كلبا، بعد أن وجد كلبا نائما في ظل بارد، أي متحررا من مطاردة الحجاج. وعندما وجد بعد فترة الكلب مقتولا وسأل عن حاله قيل له "جاء أمر الحجاج بقتل الكلاب"!.

[٣] ويمكننا العثور على هذه الحالة في القرآن، وبالأخص ما يتعلق منها بالتساؤل عن سر نزول القرآن والوحي على محمد وليس على رجل آخر من مكة أو الطائف، التي كانت تنتمي إليها وتقطنها قبيلة ثقيف. فقد صور القرآن هذه الفكرة في إحدى آياته القائلة "وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم". (سورة الزخرف، الآية ٣١).

هذا السياق يمكن فهم تقييم الحسن البصري لبلاغته عندما قال مرة "ما سمعت الحجاج يخطب إلا وظننت أن أهل العراق يظلمونه". وهو حكم الظن لا غير. والشيء نفسه يمكن قوله عن العبارة التي نطق بها مرة أبو عمر بن العلاء "ما رأيت أفصح من الحسن البصري ومن الحجاج". أما في الواقع فليس في بلاغة وفصاحة الحجاج شيئا غير فصاحة اللسان. وهو لسان بلا قلب، من هنا أثرها المدمر، لأنها لا تثير في الوجدان غير حمية الغريزة ولاستخفاف بالقيم الإنسانية الكبرى. أنها بلاغة العبارة القاتلة، ومن ثم فإنها تقترب من معنى "الفصاحة" اللغوية الخالية من سمو الروح والعقل. وبالتالي عجزها عن إبداع بلاغة العقل والوجدان ووحدتهما الضرورية بوصفها مقدمة الحد البليغ، أي مصدر البلاغة الفعلية القادرة على إنعاش الروح والجسد، والمنطق والخيال. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن شخصية الحجاج السياسية وطبيعة الانتقال العاصف من إمبراطورية الخلافة الثقافية (الإسلامية) إلى إمبراطورية الدولة القبلية (الجاهلية). فقد كان كلاهما من "مآثر" الزمن الأموي، بوصفه زمن الانتقال من فكرة الحق والمنظومة إلى فكرة القهر المشئومة. وهي رذيلة الزمن الأموي وثمرته المرة. مما جعل من ميراث الحجاج السياسي احد النماذج المروعة للقمع السافر وأكثرها ترديا ودناءة وانعدام للمروءة والقيم المتسامية[1]. الأمر الذي جعل من الحجاج نموذجا لا يقارن في مجال انسلاخ الكينونة الإنسانية وتناسخها في غريزة الجسد. من هنا تحوله إلى احد الأشباح المريعة للذاكرة والقيم والأخلاق والحق. مما جرد وسلخ قيمة "المآثر" المادية والمعنوية المحتملة في ظهوره الأول للوجود. فقد كان الحجاج نموذجا للعدم الثقافي والأخلاقي. ومن ثم لم تكن "مآثره" العديدة أكثر من أداة في ترسيخ وتثبيت قيم العنف والاستبداد.

فقد كانت شخصية الحجاج محكومة من ألفها إلى يائها بأخلاق السلطة المستبدة وليس بالقانون ولا حتى بالأعراف. ومن ثم لا علاقة لها بحقيقة الإسلام الأول. لقد كان قانونها الوحيد الثابت هو ثبات السلطة وحقوقها التامة في الاستبداد. وحالما استحكم هذا التحول في رؤية الدولة والسلطة وأشخاصها، فانه أدى إلى احتقار كل ما من شأنه أن يقترب من المساس بها. وصنعت هذه الحالة خدمها وعبيدها وسدنتها ومداحيها وجلاديها، التي وجدت في الحجاج احد نماذجها الصارخة. ويكفي المرء استعراض مواقفه من المعارض لكي توضح هذه الصورة

---

[1] وهنا تجدر الإشارة إلى النادرة التي أوردها الجاحظ في (البيان والتبيين) عن الكلب الذي كان يعيش في احد أبهى وأجمل قصور الجنة. وعندما جرى الاستفسار عن سبب ترقيته إلى هذه الحالة الجليلة مقارنة بالأنبياء والرسل والقديسين (حسب التصورات الدينية) فإن الإجابة كانت بسيطة للغاية وهي انه سبق له وأن عض شرطيا في حياته! وإذا أخذنا ينظر الاعتبار أن الحجاج بدأ شرطيا وانتهى شرطيا، فمن الممكن توقع اثر مآثره في الواقع والذاكرة.

المنفرة للحس والعقل والذوق. وقد تكون حربه التي خاضها ضد عبد الله بن الزبير ونتائجها احد الأمثلة النموذجية بهذا الصدد. وتعكس هذه الحرب البؤرة المعقدة لنفسية وذهنية الاستبداد التي أخذت تتفتح عن كمونها الداخلي. لاسيما وأنها كانت الاختبار التاريخي الأكبر لشخصية الحجاج ومفتاح دخوله بواب الأموية الكبرى. وإذا خذنا بنظر الاعتبار توليه لهذه المهمة وهو في عمر لا يزيد على اثنتين وثلاثين سنة، فمن الممكن توقع عنفوان وهياج الجسد على نار النفس الغضبية لغريزة السلطة والعبودية لها. فقد كان احتلاله لمكة والعبث فيها وقتل كل ما ولت إليه يداه تعبيرا عن سيادة أخلاق السلطة المستبدة والمحررة من قواعد القانون وقيم الأعراف. من هنا استعماله لكل الوسائل المتاحة. ولم يقف الحجاج أمام وساوس الضمير وهواجس الوجدان وشكوك العقل وتأمل البصيرة فيما كان يسعى إليه، كما نراه على مثال تمثيله بعد الله بن الزبير. فقد علقه على جذع محاط بالقمامة. وعندما تناهت إلى أسماعه ما قاله عبد الله بن مر في اعتراضه على ما قام به الزبير ودعوته إياه لترك معارضة السلطة، ورفعه من شأنه بوصفه صواما قواما ورعا، نرى الحجاج يأمر بإنزاله من الجذع ورميه في مقبرة اليهود! وهو انتهاك لأبسط الأعراف، لكنه يستكمله بدعوة أمه أسماء بنت أبي بكر. وعندما رفضت الحضور بين يديه نراه يخاطبها عبر رسوله بعبارة "لابعثن إليك من يسحبك بقرونك". وعندما رفضت القدوم عليه قائلة "والله لا آتيك حتى تبعث إلي من يسحبني بقرون رأسي"، نراه يسرع إليها ويخاطبها في أول لقاء بها بعبارة:

- كيف رأيت ما فعل الله تعالى بابنك عدو الله الشاق لعصا المسلمين المفني لعباده والمشتت لكلمة أمة نبيه.
- رأيته اختار قتالك فاختار الله له ما عنده إذ كان إكرامه خيرا من إكرامك! ولكن يا حجاج بلغني أنك تنتقضني بنطاقي هذين، أو تدري ما نطاقاي؟! أما النطاق هذا فشددت به سفرة رسول الله يوم غزوة بدر، وأما النطاق الآخر فأوثقت به خطام بعيره. فقال لي رسول الله أما إن لك به نطاقين في الجنة، فانتقصت علي بعد هذا. ولكن لا أخالك يا حجاج! أبشر! فإني سمعت رسول الله يقول "منافق ثقيف يملأ الله به زاوية من زوايا جهنم يبيد الخلق ويقذف الكعبة بأحجارها ألا لعنة الله عليه"[1]!

---

[1] وفي رواية أخرى نعثر على الصيغة التالية:
- كيف رأيتني صنعت بعدو الله؟!
- رأيتك أفسدت عليه دنياه وافسد عليك آخرتك. بلغني انك تقول له يا ابن ذات النطاقين. أنا والله ذات النطاقين. أما احدهما فكنت ارفع به طعام رسول الله وطعام أبي بكر من الدواب، وأما الآخر فنطاق المرأة التي لا تستغني عنه.

وليس مصادفة فيما يبدو أن تشتهر القصة التي تروي عن عبد الله بن الزبير خوفه من أن يجري التمثيل له بعد قتله، وإجابة أمه إياه، بان الشاة الميتة لا يؤلمها السلخ! فقد كانت هذه الحادثة وأمثالها العديدة احد مظاهر الاحتقار التام لفكرة الحقوق واحد الأمثلة النموذجية على انتهاك ابسط الأعراف. أما بعد القضاء على ابن الزبير، فان سبيكة الاحتقار الفعلي لفكرة الحق والحقوق والانتهاك السافر للأعراف قد أدت إلى بروز وتكامل شخصيته القمعية بوصفها الصورة التامة لباطن الأموية وظاهرها السياسي والأخلاقي. ووجدت هذه الصورة تجسيدها الخالص في الرفض التام والقاطع لأية معارضة، أيا كان شكلها وحجمها ومستواها، للسلطة أو الاختلاف معها حتى بالهواجس والوساوس. من هنا يمكن فهم سر تحول قتل المعارضة والقضاء المبرم علي أي مظهر من مظاهرها إلى شعار الدولة وأولويتها.

لقد أمضى الحجاج في الحجاز عامين من الزمن، بعد القضاء على حركة ابن الزبير، باعتبارها الفترة التي تمرّس فيها بالقدر الذي جعل من الممكن ترشيحه إلى العراق بوصفه جوهرة الإمبراطورية الأموية ومعقل قلقها الرهيب. من هنا إرهاب السلطة المنظم ضده على امتداد تاريخ الأموية حتى زوالها. كما انه السبب الذي يفسر تحوله إلى مركز الخلافة العباسية اللاحقة. فقد أثارت هذه المنطقة قلق التاريخ العربي الإسلامي ووحدت مكوناته على مستوى الوعي واللاوعي. وفيما بينهما ترعرعت ونمت وتصلبت مختلف الحركات الفكرية والسياسية التي شكل مصدر القلق الأعمق للأموية. فالأموية جسد بلا روح ولسان بلا قلب. فقد ميز هذا النقص الجوهري الأموية وجعلها في الوقت نفسه رهينة القوة والعنف والإرهاب. وصنعت هذه المفارقة الحجاج وجعلته رهينة السلطة وزمن الرذيلة العابثة. من هنا غرابة الدخول الأول للحجاج إلى العراق وتفاهة موته فيه واحتقار ذاكراه! فمنذ توليه حكم العراق عام ٧٥ حتى وفاته في واسط عام ٩٥، أي لمدة عشرين سن متوالية، لم تكن حياة الحجا غير سلسلة من القلق العابث بقيمة الحياة والمعنى. بحيث يمكننا رسم ملامح شخصية بقت من حيث الجوهر خارج التاريخ والواقع رغم انهاكها العنيف بكل حيثياتهما! وليست القصص المروية عن كيفية دخوله إلى الكوفة سوى أكثرها إثارة وغرابة. وقد يكون أكثرها قربا إلى الواقع وأكثرها تعبيرا عن نفسيته وذهنيته ودهاءه السياسي هي تلك التي تصور دخوله مسجد الكوفة وخطبته وقتل الناس مجانا.

وتؤكد هذه الرواية على أن خطبته التي اختتمها بمجزرة علنية كانت مهمتها الرئيسية ترويع أهل العراق، بوصفه موطن المناهضة العلنية والمستترة للأموية. إذ تقول هذه الرواية، بان الحجاج حالما جرى تعيينه واليا على العراق اخذ معه قوات قوامها ستة آلاف رجل، ألفان من

أهل الشام وأربعة مختلطة. وتقدم بألفين منهم إلى البصرة أوان الصلاة. ولما دنا من البصرة أمرهم بالتفرق على أبواب المسجد، بحيث وضع على كل أبواب من أبوابه الثمانية عشر، مائة رجل بسيوفهم. وقال لهم، بأنهم حالما يسمعون جلجلة في المسجد فان مهمتهم ألا يخرج احد من المسجد حيا. فقد نفذت قواته هذه المهمة كما أمرهم بها. بمعنى توزعهم على الأبواب وانتظارهم إشارة الحجاج. وهي إشارة يمكن معرفتها حالما يضع عمامته بعد أن يحصبه القوم. بمعنى استدراجه للقوم من خلال استفزازهم. وحالما دخل مسجد البصرة (وليس الكوفة) وحان وقت الصلاة، فانه صعد المنبر وألقى خطبته التي قال فيها "أيها الناس! إن أمير المؤمنين عبد الملك، أمير استخلفه الله عز وجل في بلاده وارتضاه إماما على عباده، وقد ولاّني مصركم وقسمة فيئكم، وأمرني بإنصاف مظلومكم وإمضاء الحكم على ظالمكم، وصرف الثواب إلى المحسن البريء، والعقاب إلى العاصي المسيء. وأنا متبع فيكم آمره ومنفذ عليكم عهده. وأرجو بذلك من الله عز وجل المجازاة ومن خليفته المكافأة. وأخبركم انه قلدني بسيفين حي توليته إياي عليكم، سيف رحمة وسيق عذاب ونقمة. فأما سيف الرحمة فسقط مني في الطريق، وإما سيف النقمة فهو هذا!". عندها حصبه الناس. فلما أكثروا خلع عمامته فوضعها على ركبته. حينذاك اخذ قواته بقطع الرقاب! وحالما أخذت الناس بالهرب من المسجد تلقاهم أولئك الذين أوكلت إليهم مهمة ألا يخرج من الأبواب غير الرؤوس المقطوعة! وقد بلغ عدد القتلى، كما تنقل بعض الروايات سبعين ألفا بحيث سالت الدماء إلى أبواب المسجد والسكك! وهو رقم يعكس هول الواقعة وطبيعتها أكثر ما يعكس عددها الفعلي[1].

---

[1] وعليها جرى فيما يبدو ابتداع مختلف الصيغ عن خطبته الشهيرة وسلوكه الدموي حالما دخل الكوفة للمرة الأولى بعد توليه إمارة العراق. ومن بين أكثر هذه الصيغة انتشارا تلك التي تحكي عن دخوله مسجد الكوفة متلثما ومعتمرا عمامته الحمراء. وعندما اعتلى المنبر، فانه ظل واقفا محملقا في أعين الجمهور إلى أن ضجوا، عندها قطع سكوته بسوط كلماته اللاذعة التي خاطب بها أهل العراق مبتدأ بشعر ثمامة القائل:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا ... متى أضع العمامة تعرفوني!

*****

أما والله فاني لأحمل الشر بثقله، واحذوا بنعله، واجزيه بمثله! والله إني لأرى رؤوسا أبنعت وحان قطافها! واني لأرى الدماء ترقرق بين اللحى والعمائم! والله يا أهل العراق أن أمير المؤمنين نثر كنانته بين يديه فعجم عيدانها فوجدني امرّها عودا واصلبها منكسرا، فرماكم بي لأنكم طالما أثرتم الفتنة واضطجعتم في مراق الضلال! والله لانكلّن بكم في البلاد ولاجعلنكم مثلا في كل واد، ولاضربنكم ضرب غرائب الإبل! واني يا أهل العراق لا اعد إلا وفيت، ولا اعزم إلا أمضيت! فاستوثقوا واستقيموا، واعملوا ولا تميلوا، وتابعوا وبايعوا، واجتمعوا واستمعوا، فليس مني الإهدار والإكثار، وإنما هو هذا السيف". وهناك صيغة أخرى تنسب للحجاج هذا الكلام في البصرة. فبعد أن صعد المنبر وهو معتمر بعمامته متلق سيفه وقوسه، أخذه النعاس لأنه كان قد أحيا الليل.

تعكس هذه الحالة النموذجية شخصية الحجاج ونموذج سلوكه السياسي في العراق على امتداد عشرين سنة. وهما عقدان قد يكونا الأكثر دموية وشراسة فيما يمكن دعوته بمساعي الأموية الدائبة لصنع الوحدة الميتة في العقل والضمير والوجدان، والظاهر والباطن، والتفكر والتوجس، أي في الروح والجسد الخاص والعام للأفراد والجماعات والأمة. بحيث تطابق هذه السلوك مع شخصية الحجاج، بحيث أصبح مكافئ لمعنى الإبادة والقتل والجريمة والاضطهاد والعنف المفرط والخروج على ابسط مقومات العقل والذوق السليم والحسن الإنساني والقيم الأخلاقية المتعارف عليها والعرف التاريخي والثقافي. من هنا تسجيل كتب التاريخ السير بإسهاب وإطناب وتدقيق لمختلف أساليب القتل والتعذيب والشخصيات الإسلامية الكبرى التي شملها سلوك الحجاج. فقد قتل الحجاج محمد بن سعد ابن أبي وقاص، وأبو القاسم الزهري، وعبد الله بن زيد الأنصاري (قاتل مسيلمة الكذاب) وماهان الحنفي الذي قطع الحجاج رجليه ويديه وصلبه! كما قتل مصدع الأنصاري المعروف بالمعرقب، وذلك بسبب قطع عرقوبه، لأنه رفض سب الإمام علي بن أبي طالب[1]. كما عذب وأهان عشرات الشخصيات الكبيرة بسبب رفضهم سب الإمام علي. فقد طلب من محمد بن القاسم أن يعرض عطية العوفي (الذي خرج مع ابن الأشعث) على سب الإمام علي، لكنه لم يفعل. لهذا أمره بحلق لحيته وضربه مائة سوط! ونفس الشيء عمله مع الكثيرين[2]. وتفنن في ترويع الشخصيات الروحية والورعة لأهل العراق. مثل سجنه احد عباد وزهاد الكوفة المدعو عبد الرحمن بن أبي نعم. حيث حبسه في غرفة مظلمة لمدة خمسة عشر يوما على أمل قتله بالتجويع. وعندما فتحوا الباب، وجدوه حيا! عندها قال له الحجاج: سر حيث شئت[3]! وعندما أرسل إلى عبد الله بن عكيم (ممن أدرك الجاهلية)، فانه تحظر للموت قائلا "اللّهم انك تعلم إني لم ازن قط، ولم اسرق قط، ولم آكل مال يتيم قط، واني كنت صادقا"! بينما أجاب نافع بن جبير بن مطعم على قول الحجاج له:

- قتلت ابن الزبير وعبد الله بنن صفوان وابن مطيع، ووددت إني كنت قتلت ابن عمر!
- ما أراد الله بك خير مما أردت لنفسك!

وحالما اخذ بالكلام فان الناس حصبوه، عندها قال خطبته الشهيرة وبالأخص عباراتها القائلة "يا أهل العراق إني أرى رؤوسا أينعت حان قطافها".

[1] تهذيب التهذيب، ج٤، ص٨٣.

[2] الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٤، ص٢٦٧، تهذيب التهذيب، ج٢، ص٥٤٩.

[3] تهذيب التهذيب، ج٢، ص٥٦٠.

- صدقت!

وعندما خرج منه، قيل له "لا خير لك في المقام عند هذا"، عندها أجابهم، بأنه جاء للغزو!

إن كل هذه الصور مجرد نماذج وأمثلة لشخصية الحجاج وموقفه من شخصيات الأمة الكبرى. بمعنى قدرته واستعداده وتنفيذه للقتل والمهانة والتخريب وكسر كل الحدود العقلية والأخلاقية والشرعية الضرورية لوجود الفرد والجماعة والأمة والدولة. بمعنى الخروج على الفكر والفكرة والقواعد والتاريخ، والإبقاء على الأنا المحكومة بغريزتها ونوازعها الشخصية وطبيعة الاستبداد. وقد عبّر الحجاج مرة عن هذه المكونات بصورة دقيقة عندما خاطب أهل العراق في مجرى مواجهته لتمرد ابن الأشعث "إني انذر ثم لا انظر! واحذر ثم لا اعذر! وأتوعد ثم لا أعفو!"، بمعنى انه لا يعرف غير حدود الإنذار والتحذير والتوعد. وما عداها هو مجرد انعدام النظر والعذر والعفو فيما يراه ويريده. وبما أن ما يراه ويريده هو العبودية للسلطة والعيش بمعاييرها، من هنا يمكن تحسس وفهم "منظومة" القهر الشامل للحجاج، التي وجد احد أقسى وأدق تعبير لها في موقفه من سعيد بن جبير.

إذ لهذا الموقف تاريخه الخاص في علاقة سعيد بن جبير بالسلطة الأموية، لكنه يعكس أولا وقبل كل شيء موقف الأموية في شخصية الحجاج من المعارضة المتمثلة في شخصيات الروح الإسلامي المتسامي. فقد كان البحث عن سيد بن جبير إحدى المهمات الكبرى التي وضعها الحجاج أمام أتباعه وخدمه. وتصور كتب التاريخ، كيفية العثور عليه وتقديمه إلى الحجاج ونوعية الحوار الذي بينهما الذي انتهى بقتل الحجاج لسعيد بن جبير، مع ما ترتب عليه من إثارة لاحقة في العقل والخيال المناهض للأموية بشكل عام والحجاج بشكل خاص. إذ تروي كتب التاريخ كيفية قدوم خالد بن عبد الله القسري إلى مكة واليا عليها ليحل محل مسلمة بن عبد الملك. وقد كان وقت خطبة مسلمة على المنبر، التي استكملها خالد بن عبد الله القسري بعد دخوله المسجد. إذ حالما انتهى مسلمة بن عبد الملك من خطبته صعد خالد المنبر. فلما ارتقى في الدرجة الثالثة تحت مسلمة أخرج كتابا مختوما ففضه ثم قرأ "بسم الله الرحمن الرحيم! من عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين إلى أهل مكة! أما بعد فإني وليت عليكم خالد بن عبد الله القسري فاسمعوا له وأطيعوا ولا يجعلن امرؤ على نفسه سبيلا فإنما هو القتل لا غير! وقد برئت الذمة من رجل أوى سعيد بن جبير والسلام". ثم التفت إليهم خالد وقال "والذي نحلف به ونحج إليه لا أجده في دار أحد إلا قتلته وهدمت داره ودار كل من جاوره واستبحت حرمته. وقد أجلت لكم فيه ثلاثة أيام!". ثم نزل ودعا مسلمة برواحله ولحق بالشام. فأتى رجل إلى

خالد فقال له إن سعيد بن جبير بواد من أودية مكة مختفيا بمكان كذا. فأرسل خالد في طلبه فأتاه الرسول فلما نظر إليه الرسول قال:

- إنما أمرت بأخذك وأتيت لأذهب بك إليه وأعوذ بالله من ذلك! فالحق بأي بلد شئت وأنا معك!
- ألك هاهنا أهل وولد؟
- نعم!
- إنهم يؤخذون وينالهم من المكروه مثل الذي كان ينالني.
- فإني أكلهم إلى الله!
- لا يكون هذا!

فأتى به إلى خالد، فشده وثاقا وبعث به إلى الحجاج. وعندما قال له رجل من أهل الشام:

- إن الحجاج قد أنذر بك وأشعر قبلك، فما عرض له. فلو جعلته فيما بينك وبين الله لكان أزكى من كل عمل يتقرب به إلى الله. (فأجابه خالد بن عبد الله القسري، وقد كان ظهره إلى الكعبة قد استند إليها)
- والله! لو علمت أن عبد الملك لا يرضى عني إلا ينقض هذا البيت حجرا حجرا لنقضته في مرضاته!

وتعكس هذه الصورة النموذجية طبيعة السلطة الأموية وولاتها. وقد كان الحجاج ذروتها، التي تعادل هوة الانحطاط المعنوي والأخلاقي والروحي، كما نعثر العثور عليه فيما احتفظ به كتب التاريخ عن الحوار الذي دار بينهما بعد أن اقتيد سعيد بن جبير إلى الحجاج. فقد ابتدره الحجاج قائلا:

- ما اسمك؟
- سعيد!
- ابن من؟
- ابن جبير
- بل أنت شقي بن كسير
- أمي أعلم باسمي واسم أبي
- شقيت وشقيت أمك
- الغيب يعلمه غيرك

- لأوردنك حياض الموت
- أصابت إذا أمي اسمي
- لأبدلنك بالدنيا نارا تلظى
- لو أني أعلم أن ذلك بيدك لاتخذتك إلها
- فما قولك في محمد
- نبي الرحمة ورسول رب العالمين إلى الناس كافة بالموعظة الحسنة
- فما قولك في الخلفاء
- لست عليهم بوكيل كل امريء بما كسب رهين
- اشتمهم أم أمدحهم
- لا أقول مالا أعلم إنما استحفظت أمر نفسي
- أيهم أعجب إليك
- حالاتهم يفضل بعضهم على بعض
- صف لي قولك في علي أفي الجنة هو أم في النار
- لو دخلت الجنة فرأيت أهلها علمت ولو رأيت من في النار علمت فما سؤالك عن غيب قد حفظ بالحجاب
- فأي رجل أنا يوم القيامة
- أنا أهون على الله من أن يطلعني على الغيب
- أبيت أن تصدقني
- بل لم أرد أن أكذبك
- فدع عنك هذا كله. خبرني مالك لم تضحك قط
- لم أر شيئا يضحكني وكيف يضحك مخلوق من طين والطين تأكله النار ومنقلبه إلى الجزاء واليوم يصبح ويمسي في الإبتلاء
- فأنا أضحك
- كذلك خلقنا الله أطوارا
- هل رأيت شيئا من اللهو
- لا أعلمه (فدعا الحجاج بالعود والناي وقال بعدما ضرب بالعود ونفخ في الناي بكى سعيد. (عندها قال الحجاج)
- ما يبكيك؟

- يا حجاج ذكرتني أمرا عظيما والله لا شبعت ولا رويت ولا اكتسيت ولا زلت حزينا لما رأيت
- وما كنت رأيت هذا اللهو؟
- بل هذا والله الحزن يا حجاج أما هذه النفخة فذكرتني يوم النفخ في الصور وأما هذا المصران فمن نفس ستحشر معك إلى الحساب وأما هذا العود فنبت بحق وقطع لغير حق.
- أنا قاتلك
- قد فرغ من تسبب في موتي
- أنا أحب إلى الله منك
- لا يقدم أحد على ربه حتى يعرف منزلته منه والله بالغيب أعلم
- كيف لا أقدم على ربي في مقامي هذا وأنا مع إمام الجماعة وأنت مع إمام الفرقة والفتنة
- ما أنا بخارج عن الجماعة ولا أنا براض عن الفتنة ولكن قضاء الرب نافذ لا مرد له
- كيف ترى ما نجمع لأمير المؤمنين
- لم أر (فدعا الحجاج بالذهب والفضة والكسوة والجوهر فوضع بين يديه. عندها قال سعيد
- هذا حسن إن قمت بشرطه
- وما شرطه
- أن تشتري له بما تجمع الأمن من الفزع الأكبر يوم القيامة وإلا فإن كل مرضعة تذهل عما أرضعت ويضع كل ذي حمل حمله ولا ينفعه إلا ما طاب منه
- فترى طيبا
- برأيك جمعته وأنت أعلم بطيبه
- أتحب أن لك شيئا منه
- لا أحب ما لا يحب الله
- ويلك
- الويل لمن زحزح عن الجنة فأدخل النار
- اذهبوا به فاقتلوه
- إني أشهدك يا حجاج أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله أستحفظكهن يا حجاج حتى ألقاك (فلما أدبر ضحك. عندها قال الحجاج)
- ما يضحكك يا سعيد
- عجبت من جرأتك على الله وحلم الله عليك
- إنما أقتل من شق عصا الجماعة ومال إلى الفرقة التي نهى الله عنها. اضربوا عنقه!

- حتى أصلي ركعتين. (فاستقبل القبلة وهو يقول وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا مسلما وما أنا من المشركين). عندها قال الحجاج
- اصرفوه عن القبلة إلى قبلة النصارى الذين تفرقوا واختلفوا بغيا بينهم فإنه من حزبهم. (فصرف عن القبلة. فقال سعيد:
- فأينما تولوا فثم وجه الله الكافي بالسرائر. (عندها قال الحجاج)
- لم نوكل بالسرائر وإنما وكلنا بالظواهر
- اللّهم لا تترك له ظلمي واطلبه بدمي واجعلني آخر قتيل يقتل من أمة محمد!

فضربت عنقه! ثم قال الحجاج "هاتوا من بقي من الخوارج" فقرب إليه جماعة فأمر بضرب أعناقهم وقال ما أخاف إلا دعاء من هو في ذمة الجماعة من المظلومين فأما أمثال هؤلاء فإنهم ظالمون حين خرجوا عن جمهور المسلمين وقائد سبيل المتوسمين!

وقال قائل إن الحجاج لم يفرغ من قتله حتى خولط في عقله وجعل يصيح "قيودنا، قيودنا"، ويعني بذلك القيود التي كانت في رجل سعيد بن جبير! وهو الأمر الذي جعل ابن قتيبة يقول "متى كان الحجاج يسأل عن القيود أو يعبأ بها!".

وهو تعليق دقيق يستند إلى وقائع التاريخ الفعلي وشخصية الحجاج الخالية من أية مشاعر وأحاسيس وقيم ومفاهيم غير صنمية العبودية للسلطة. إذ نعثر على هذه الصنمية في كلمات خالد بن عبد الله القسري في استعداده لدك الكعبة حجرا حجرا مرضاة لمالكه عبد الملك بن مروان، والتي نفذها الحجاج بحذافيرها قبل ذلك بسنوات. كما نعثر عليها في طبيعة الحوار ونتائجه التي أدت بحياة سعيد بن جبير إلى الفناء في تقاليد الروح وتاريخ الثقافة الحية، وبقاء الحجاج في شتيمة الذاكرة وإدانتها الأبدية. كما نعثر على الوجه الآخر لهذه المفارقة في إحدى القصص والحوارات التي دارت بين الحجاج وبين الغضبان الشيباني (إحدى الشخصيات البهلوانية) الذي قبض عليه الحجاج بسبب قوله للابن الأشعث "تغد بالحجاج قبل إن يتعشى بك"، رغم انه كان من أتباع الحجاج. وهي قصة وثيقة الارتباط بشخصية سعيد بن جبير الذي حاول في بادئ الأمر إقناع ابن الأشعث بالكف عن التمرد، لكنه مال إليه في نهاية الأمر. غير أن لكل منهما مصيره في حياة الحجاج السياسية. فإذا كان مصير سعيد بن جبير القتل، فان مصير الغضبان الشيباني الصفح والضحك! إذ تنقل لنا كتب التاريخ والسير والأدب الحوار التالي بينهما بعد أن رجع الغضبان الشيباني من كرمان (منطقة ابن الأشعث آنذاك). فقد بادره الحجاج قائلا:

- أنت شاعر؟

- لست بشاعر، ولكني خابر!
- أفعراف أنت؟
- بل وصاف!
- كيف وجدت ارض كرمان؟
- ارض ماؤها وشل، وسهلها جبل، وثمرها دقل، ولصها بطل. إن كثر الجيش بها جاعوا، وان قلّ بها ضاعوا.
- صدقت! أعلمت منة كان الإعرابي؟[١]
- لا!
- كان ملكا خاصمك فلم تفقه عنه لبذخك.

عندها قال الحجاج لمن في إمرته

- اذهبوا به إلى السجن! فانه صاحب المقالة "تغد بالحجاج قبل أن يتعشى بك"! وأنت يا غضبان قد أنذرك خصمك على نطق لسانك. فما الذي بك دهاك؟
- جعلني الله فداك أيها الأمير! أما أنها لا تنفع من قيلت له، ولا تضر من قيلت فيه!
- اجل! ولكن أتراك تنجو مني بهذا؟ والله لاقطعن يديك ورجليك ولأضربن بلسانك عينيك!
- أصلح الله الأمير! قد آذاني الحديد، واهون ساقي القيود، فما يخاف من عدلك البريء، ولا يقطع من رجائك المسيء.
- انك لسمين!
- القيد والرتعة! ومن يك ضيف الأمير يسمن.
- إنا حاملوك على الأدهم
- مثلا الأمير، أصلحه الله يحمل على الأدهم والأشقر؟
- انه لحديد
- لان يكون حديد خيرا من أن يكون بليدا
- اذهبوا به إلى السجن!
- "فلا تستطيعون توصية ولا إلى اهلهم يرجعون"[٢]

---

[١] المقصود به جاسوس الحجاج، الذي أرسله لتتبع أخبار الغضبان الشيباني وابن الأشعث.

[٢] هنا، كما في الأجوبة الأخرى هو "استلهام" القرآن بمعايير الملهاة. (سورة يس، الآية ٥٠).

وقد قضى الغضبان الشيباني في السجن فترة طويلة إلى أن أنهى الحجاج بناء مدينة واسط. وعندما أتمها قال لندائه:

- كيف ترون هذه القبة؟
- ما رأينا مثلها قط!
- أما أن لها عيبا، فما هو؟!
- ما نرى بها عيبا.
- سأبعث إلى من يخبرني به!

وعندما بعث على الغضبان الشيباني، واقبلوا به وهو يرسف بقيوده، عند ذاك قال له الحجاج:

- يا غضبان! كيف قبتي هذه؟
- أصلح الله الأمير! نعم القبة، حسنة مسوية!
- اخبرني بعيبها
- بنيتها في غير بلدك! لا يسكنها ولدك. ومع ذلك فانه لا يبقى بناؤها ولا يدوم مرانها. وما لا يبقى ولا يدوم فكأنه لم يكن!
- صدقت! أرجعوه إلى السجن!
- أصلح الله الأمير! قد أكلني الحديد، واوهن ساقي القيود، وما أطيق المشي.
- احملوه. (فما حملوه على الأيدي قال الغضبان)
- "سبحان الذي سخر لنا هذا وما كانا له مقرنين"[1]
- انزلوه! (ولما انزلوه، (قال:
- "رب! أنزلني منزلا مباركا وأنت خير المنزلين"[2]
- جرّوه (ولما جروه قال:
- "بسم الله مجراها ومرساها، أن ربي لغفور رحيم"
- اضربوا به الأرض (ولما ضربوه بالأرض قال:
- "منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى"[3]

عندها اخذ الحجاج بالضحك بحيث استلقى على قفاه ثم قال:

---

[1] القرآن: سورة الزخرف، الآية ١٣.

[2] القرآن: سورة المؤمنون، الآية ٢٩.

[3] القرآن: سورة ه، الآية ٥٥.

- ويحكم! قد غلبني والله هذا الخبيث! أطلقوه! إلى صفحي عنه

"فاصفح عنهم وقل سلم""[1]

إذ نعثر على هذه الحالة فيما يرويه الأصمعي عن عمه القائل، بان الحجاج لما فرغ من ابن الزبير وقدم إلى المدينة، التقى بشيخ خارج منها، فسأله عن حال أهل المدينة، فأجاب:

- بشرّ حال! قتل ابن حواري رسول الله!
- ومن قتله؟
- الفاجر اللعين الحجاج عليه لعائن الله وتهلكته!
- أيها الشيخ! أتعرف الحجاج إذا رأيته؟
- نعم! فلا عرفه الله خيرا ولا وقاه ضرا!

وعندما كشف الحجاج عن لثامه وقال له:

- ستعلم أيها الشيخ الآن إذا سال دمك الساعة
- والله أن هذا لهو العجب يا حجاج! لو كنت تعرفني ما قلت هذه المقالة! أنا العباس بن أبي داوود، اصرع كل يوم خمس مرات!
- انطلق فلا شفى الله الأبعد من جنونه ولا عافا!

إننا نرى في هذه النماذج والأمثلة حقيقة الحجاج وشخصيته. بمعنى قسوته غير المتناهية في معارضة ومواجهة الحق والحقيقة، وليونته ولطفه أمام السخرية والتلهية العابثة بكل شيء مازال ذلك لا يمس السلطة بشيء ولا يعرقل عليها تلذذها السمج بخوائها الذاتي. فقد ميزت هذه الصفة عقيدته السياسية والعملية. بمعنى الخشوع المطلق أمام صنم السلطة الغاشمة والتيمم بغرائب الاستبداد والتلذذ برعشة الارتماء أمامها بوصفه رئيس سدنتها. ومن الممكن رؤية هذه الحالة على مثال محاورة الشعبي وما تبعها من نوادر وسلوك. إذ تنقل لنا كتب التاريخ كيف أن الحجاج بعد قتل ابن الأشعث أقام أياما لا يمر عليه يوم إلا ويأتون إليه بالأسرى. فلما رأى كثرتهم ازداد حنقا وغيظا. فاخذ يأمر بقتلهم. وبما أن اغلبهم كانوا من أتباع الخوارج، ورغبة منه باستئصالهم، فانه اخذ بامتحانهم بالسؤال التالي: أمؤمن أنت أم كافر؟ من اجل أن يعرف الخوارج من غيرهم. فمن قال عن نفسه بأنه كافر منافق أطلق سراحه، ومن قال انه مؤمن قتله! وذلك لمعرفته بصدق الخوارج! إننا نقف هنا أمام حالة جعلت من الرذيلة فضيلة، بل

---

[1] القرآن: سورة الزخرف، الآية ٨٩.

ورفعتها إلى مصاف النكتة والنوادر المضحكة المبكية بالنسبة للروح الثقافي وتاريخ العدل. فعندما وقع عامر بن سعيد الشعبي في الأسر، وقد كان مع ابن الأشعث في جميع حروبه وكان خاص المنزلة منه ليس لأحد منه مثلها للذي كان عليه من حاله إلا سعيد بن جبير. وأتى الشعبي إلى الحجاج في سورة غضبه وهو يقتل الأسرى، إلا من اعترف واقر على نفسه بالكفر والنفاق! فلما سار عامر بن سعيد الشعبي إلى الدخول عليه لقيه رجل من صحابة الحجاج يقال له بريد بن أبي مسلم وكان مولى الحجاج وحاجبه. فقال للشعبي: "يا شعبي لهفي بالعلم الذي بين دفتيك وليس هذا بيوم شفاعة! إذا دخلت على الأمير فأوله بالكفر والنفاق عسى أن تنجو!" فلما دخل الشعبي على الحجاج صادفه واضعا رأسه لم يشعر. فلما رفع رأسه رآه قال له:

- وأنت أيضا يا شعبي فيمن أعان علينا وألب!
- أصلح الله الأمير إني أمرت بأشياء أقولها لك أرضيك بها وأسخط الرب ولست أفعل! ولكني أقول أصلح الله الأمير وأصدقك القول فإن كان شيء ينفع لديك فهو في الصدق. إن شاء الله أحزن بنا المنزل وأجدب الجناب واكتحلنا السهر واستحلنا الخوف وضاق بنا البلد العريض فوقعنا في خزية لم نكن فيها بررة أتقياء ولا فجرة أقوياء
- كذلك!
- نعم أصلح الله الأمير وأمتع به (فنظر الحجاج إلى أهل الشام وقال:
- صدق والله يا أهل الشام! ما كانوا بررة أتقياء فيتورعوا عن قتالنا ولا فجرة أقوياء فيقووا علينا! (ثم قال) انطلق يا شعبي فقد عفونا عنك فأنت أحق بالعفو ممن يأتينا وقد تلطخ بالدماء ثم يقول كان وكان.

وكان قد أحضر بالباب رجلان أحدهما من قبيلة بكر بن وائل والآخر من قبيلة تميم. وكانا قد سمعا ما قيل للشعبي بالباب. فلما أدخلوهما على الحجاج، فانه ابتدر البكري قائلا:

- أمنافق أنت؟
- نعم أصلح الله الأمير! لكن أخو بني تميم لا يبوء على نفسه بالنفاق!

عندها قال التميمي "أنا على دمي أخدع! بل أنا أصلح الله الأمير منافق مشرك!!".

عندها ابتسم الحجاج وأمر بإخلاء سبيلهما!! وتكشف هذه الحالة بصورة بليغة لا مثيل لها في التاريخ الإسلامي قبل الحجاج عن طبيعة وحقيقة النزعة الأموية التي تمثل الحجاج رحيقها الفعلي.

لقد كانت هذه النماذج المتنوعة في الامتحان والمتنوعة في كشفها عن طبيعة العقيدة السياسية للحجاج، هي الأمثلة الواقعية عن طبيعة الأموية ومضمونها الفعلي، بوصفها همجية الزمن السلطوي. وليس مصادفة أن يقشعر جلد الحجاج حالما دل وسواسه يوما إمكانية البحث عن "عفو" عند السلطة لبض ممن اعتقد انهم لم يكونوا خطرين على السلطة. وعندما رد عليه عبد الملك بن مروان قائلا "لم أبعثك مشفعا وإنما بعثتك منفذا مناجزا لأهل الخلاف والمعصية". وقد حفّز هذا اليقين الجديد مكنونات الشخصية الأموية في نفسية الحجاج وذهنيته بحيث نرى ارتعاشها المتلذذ بقسم الإيمان الدموي حالما وقف أمامه ممن أراد الشفاعة بهم من وجوه قريش مثل عمرو بن موسى التميمي ومحمد بن سعد بن وقاص. حينذاك أخرجهم الحجاج (وكانوا اثني عشرا) وقال لعمرو بن موسى وكان شابا جميلا:

- يا عاتق قريش! مالك أنت وللخروج؟ إنما أنت عاتق صاحب ثياب ولعب!
- أيها الرجل امض لما تريد! فإنما نزلت بعهد الله وميثاقه فإن شئت فأرسل يدي وبرئت مني الذمة
- كلا! حتى أقدمك إلى النار!

فضربت رقبته ثم جيء بمحمد بن سعد وكان رجلا طويلا، فقال له:

- يا ظل الشيطان! ألست بصاحب كل موطن؟ أنت صاحب الحرة، وصاحب يوم الزاوية، وصاحب الجماجم!
- إنما نزلت بعهد الله وميثاقه! فإن شئت فأرسل يدي وبرئت مني الذمة.
- لا! حتى أقدمك إلى النار!

ثم قال لرجل من أهل الشام اضرب لي مفرق رأسه! فضرب ضربة فلقته فلقتين. ثم أخذ بقتل الباقين.

ليست الصيغة الدموية والمفرطة في استعمال الإرهاب والترويع والقتل المجاني سوى المظاهر الخارجية المعبرة عن مضمون العقيدة السياسية للأموية. إذ ليس الحجاج في نهاية المطاف سوى سوط السلطة وسيف جلادها. وهي الصفة المفارقة لشخصية الحجاج بوصفه ذات الأموية وصفاتها. وليس من المستغرب بهذا الصدد أن نراه مرة يجيب على استهزاء الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية في لقاء طارئ بينهما في الشام[1]. إذ تروي كتب التاريخ والنوادر كيف

---

[1] خالد بن يزيد بن معاوية ابن أبي سفيان. ويسمى أيضا حكيم قريش وعالمها في عصره. اشتغل بالكيمياء والطبّ والنجوم، فأتقنها وألّف فيها رسائل. وشكّ البعض في علمه وبالأخص ما يتعلق منه بالكيمياء. لكن

أن الحجاج مر أمام خالد بن يزيد وكان بصحبته بعض من أهل الشام. فاستفسر احدهم منه قائلا:

- من هذا؟
- هذا عمرو بن العاص!
- إني والله ما أنا بعمرو بن العاص! ولا ولدت عمرا، ولا ولدني. ولكني ابن الغطاريف والعقائل من قريش. ولقد ضربت بسيفي هذا مائة ألف كلهم من أهل النار. ثم لم أجد عندك أجرا ولا شكرا؟![1].

ووجدت هذه الصفة تعبيرها التام والقاطع في "وصيته" التي قال فيها قبيل موته، بأنه "لا يعرف إلا طاعة الوليد بن عبد الملك! ليها يحيا وعليها يموت وعليها يبعث"!

لقد طوع الحجاج كل عقله وخياله من اجل تثبيت أسس السلطة الغاشمة والمستبدة والعيش بمعاييرها[2]. مما أدى إلى إثارة المواجهة والتحدي بمختلف أشكالها أو الخضوع والانهيار المعنوي. بحيث وجد تعبيره الدقيق والرقيق في مواقف المثقفين منه، وبالأخص الشعراء آنذاك بوصفهم حاملي وجدان التقاليد وتقاليد القبلية التي حاولت الأموية بعث دماء الغريزة فيها من اجل توظيفها السياسي. من هنا هرب أكثر الشعراء والأدباء الحقيقيين وانتعاش الشعر المرتزق، وبالأخص عند جرير والأخطل، أي شعراء الأموية[3]. لهذا نرى جرير في

اغلب الكتب التاريخية تشير إلى انهاكه بالمعرفة والترجمة (من اليونانية والقبطية) وبالأخص في ميدان النجوم والطب والكيمياء. توفي في دمشق عام ٩٠ للهجرة. (الزركلي: الأعلام، ج٢، ص٣٠٠-٣٠١).

[1] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج١٧، ص٣٤٤-٣٤٥.

[2] بحيث نراه يعارض المنطق الجلي بل ويعاكسه بصورة متعمدة، كما هو الحال في وصيته لابنه محمد بعد أن استخلفه على أهل العراق. فقد خطب في الناس قائلا "إني أوصيته بغير وصية الرسول في الأنصار. فقد أوصيته ألا يقبل من محسنكم ولا يتجاوز عن مسيئكم! واني اعلم إنكم تقولون مقالة لا يمنعكم من إظهارها إلا خوفكم لي. إنكم تقولون "لا أحسن الله لك الصحبة"، وأنا أرد عليكم "لا أحسن الله عليكم الخلافة".

[3] فقد هرب منه على سبيل المثال عمرو بن العلاء إلى الجزيرة، وبقي مختبئا فيها حتى موت الحجاج. لكنه موت أعطى لعمرو بن العلاء لذة الفرح المكعّب عندما سمع إعرابي يقول لآخر "قد مات الحجاج"! فأجابه الآخر ببيت من الشعر:

ربما تجزع النفوس من الآمر ... له فرجة كحل العقال

*****

وهي حالة جعلت عمرو بن العلاء يقول "لم ادر بأي شيء كنت اشد فرحا، أبموت الحجاج أم بسماع البيت".

معرض مدحه للحجاج نراه يرفع غيرته على نساء (العراق) إلى مستوى يفوق رجالهن!! كما في قوله:

أم من يغار على النساء حفيظة   إذ لا يثقن بغيرة الأزواج!![1]

وبالمقابل يحط من قدر العراقيين قائلا:

دعــوا الجــبن يــا أهــل العــراق فــإنما   يبـــاع ويشـــترى ســـبي مـــن لا يقاتـــل

فـــما يســتوي داعـــي الضــلالة والهــدى   ولا حجـــة والخصـــمين حـــق وباطـــل[2]

*****

إننا نقف أمام انقلاب تام في المفاهيم والقيم، شأن كل ما هو مميز للجبرية السياسية الأموية، التي وجدت في العراق وأهله مصدر القلق الدائم والخطر الدفين. وتتسم هذه الحالة بقدر هائل من الحدس السياسي الغريزي، الذي لم يستطع مع كل جهوده القمعية والدموية إلا إلى الإسراع في تجسيده. إذ لم يكن بإمكان الجبرية السياسية الأموية أن تفعل مع كل تمادي في تقاليد الاستبداد إلا إن تجعل من حدسها السياسي الغريزي واقعا. فالعراق هو مصدر القلق والخطر الذي سيدفن لاحقا الأموية وجبريتها السياسية. وسواء كان ذلك يسير ضمن سياق ما أسست له الأموية من فكرة جبرية أو بفعل جبروت المناهضة للأموية الذي وجد انعكاسه في صعود فكرة الإرادة المعتزلية، فأنهما يلتقيان في النتيجة، ألا وهي أن أشباح السلطة الغاشمة عرضة للزوال، وان مصير ثمود هو مصيرها وليس بالعكس.

لهذا كان بإمكان جرير القول وهو ويمدح طاغية العراق الأشرس:

قـــدمت عـــلى أهـــل العـــراق ومـــنهم   مخـــالف ديـــن المســـلمين وخـــاذل[3]

*****

ومطالبته إياهم بالامتثال له والاستقامة معه دون أي ميل، أي اعتراض، كما في قوله:

لقـــد جـــرد الحجـــاج بـــالحق ســـيفه   لكـــم فاســـتقيموا لا يمـــيلن مائـــل

*****

[1] جرير: الديوان، ج١، ص١٣٧.
[2] جرير: الديوان، ج٢، ص٤٠٢-٤٠٣
[3] جرير: الديوان، ج٢، ص٤٠٣.

وكثير غيرها من الأبيات المنظومة السائرة ضمن نفس سياق الدعوة للخضوع والاستسلام. وهي فكرة الحجاج، ونبرة صوته السلطوي، وخميرة نفسه الغضبية وعقيدته الاستبدادية السياسية، كما نعثر عليه أيضا في موقفه من الشعراء. فقد كان شأن أسياده شديد الحب لأصوات المداحين المرتزقة، وشديد الكره لدعاة الإرادة الحرة. وقد جسّد هذه الصيغة في مواقفه بصورة تتصف بقدر كبير من التجانس. من هنا كراهية لعدم تجانس الشعراء في مواقفهم. وتنقل لنا كتب التاريخ والأدب نماذج متميزة بهذا الصدد. فعندما قام عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بخروجه على السلطة الأموية ومعارضتها له في انتفاضته الشهيرة، عام ٨٢ للهجرة، فان الحجاج كتب إلى عبد الملك يعلمه بالحدث.. فأجابه عبد الملك بعبارة يقول فيها "لعمري! لقد خلع طاعةَ الله بيمينه، وسلطانه بشماله. وخرجَ من الدين عريانا! وإني لأرجو أن يكون هلاكه وهلاك أهل بيته واستئصالهم في ذلك على يدي أمير المؤمنين"[1]. وهي عبارة نموذجية عن وحدة الله والسلطان في شخصية الخليفة. والخروج عليها هو خروج على الدين. ومن يستحق القتل والإبادة، بما في ذلك أهله! فقد ميزت هذه الصفة عقيدة الأموية الجبرية السياسية، التي تمثل الحجاج رحيقها الاستبدادي. وقد كان أعشى همدان احد شعراء الانتفاضة. وهو القائل في عبد الرحمن بن الأشعث:

خلــع الملــوك وســار تحــت لوائــه   شــجر العــرى وعراعــر الأقــوام

*****

كما سبق له وان ذم الحجاج بأبيات لاذعة في قصيدته التي تحتوي على أبيات شهيرة منها:

مــن مبلــغ الحجــاج إني   قــد جنيــت عليــه حربــا

*****

وعندما ذكّره الحجاج بها بعد وقوعه في الأسر عنده، أجاب أعشى همدان: لا! ولكني الذي أقول:

أبــى الله إلا أن يتــمم نــوره   ويطــفئ نــور الفقعتــينِ فيخمــدا

وينــزل ذلا بالعــراق وأهلــه   بــما نقضــوا العهــد الوثيــق المؤكــدا

*****

---

[1] المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٣، ص١٣١-١٣٢.

عندها قال له الحجاج: لسنا نحمدك على هذا القول! إنما قلته تأسفا على أن لا تكون ظفرت وظهرت، وتحريضا لأصحابك علينا. وليس عن هذا سألتك! عندها أمر بقتله[1]. وقتل أيضا من صمد حتى النهاية في معارضته للسلطة الأموية، وبالأخص من بين الخوارج. وهي مواقف "متجانسة" تكشف طبيعة الجبرية الأموية بوصفها جبرية السلطة بالمعنى العقائدي والسياسي كما وجدت تعبيرها الاستبدادي الشامل في شخصية الحجاج. انه أراد ألسنة تنطق بالمديح والتأييد المطلق للسلطة بوصفه إيمانها ودينها!

فقد جسّد الحجاج موقفه هذا تجاه كل أنواع وأصناف ودرجات المعارضة التي وقفت ضد الأموية مهما كان حجمها. فنراه على سبيل المثال يقول في إحدى خطبه بعد مقتل عبد الله بن الزبير "كان ابن الزبير من خيار هذه الأمة حتى رغب في الخلافة، ونازعها أهلها، والحد في الحرم، فأذاقه الله من عذابه الأليم. وإن آدم كان أكرم على الله من ابن الزبير، وكان في الجنة وهي أشرف من مكة. فلما خالف أمر الله، وأكل من الشجرة التي نهي عنها، أخرجه الله من الجنة". وهو موقف نموذجي يعبر بصورة دقيقة عن طبيعة الذهنية الجبرية السياسية للأموية. لقد أراد الحجاج القول، بان خروج ابن الزبير ضد الأموية هو خروج من جنة الأموية! وان أي خروج عليها شبيه بخروج ادم على الله. فالأموية وسلطتها هي الإله المعبود!! والإنسان يمكنه أن يكون طيبا وخيرا فقط عندما يبقى منصاعا لها. فهو قدره المحتوم وغايته المرجوة وسعادته المنشودة. وكل ما عداها زيغ وضلال!

كل ذلك يكشف عن طبيعة الخلل التاريخي الذي رافق بنية الخلافة الملوكية للأموية، التي أنتجت عقيدتها الجبرية السياسية. وهي عقيدة اقرب إلى المسخ شأن الخلافة الملوكية، أو خلافة الوراثة. فقد كان الخلافة الأموية سرقة تاريخية كبرى للتاريخ العربي الطبيعي والإسلامي الروحي. من هنا طبيعة تناقضها الذاتي ومصدر خلافها وصراعها الدموي ضد المعارضة، أي ضد كل ما كان يعترض إدراكها لسرقتها التاريخية. وليس مصادفة أن يكون الشعر السياسي المرتزق صوتها الكبير. وما كان بإمكان هذا الصوت خوض الجدل دون التلويح بحدة السيف وغياهب السجون. لاسيما وان الحجة لم تكن ضرورية بالنسبة للأموية في جدالها، لان النتيجة بالنسبة لها محسومة بوصفها جزء من إرادة السلطة. والسلطة ليست عقلا ولا منطقا. من هنا رغبتها الدفينة في تمويل الشعر السياسي المبتذل. لكنها كانت مضطرة في الوقت نفسه لمتابعة هواجس وضمير وعقل المعارضة وحججها الفكرية. وليس مصادفة أن تكون المعارضة

[1] المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٣، ص١٤٥-١٥٥.

السياسية للأموية صانعة الفكر ومنظوماته الثقافية الكبرى. كما انه السبب الذي جعل الثقافة العربية الإسلامية الكبرى ثقافة المعارضة الروحية والفكرية للأموية. وفيها ومن خلالها تراكمت مقومات ومكونات وشخصيات ومبادئ ومرجعيات الفكرة الإسلامية الكونية.

لقد كان صعود الفكرة الكونية الإسلامية النتيجة المتراكمة في صعود الفكرة العقلية والروحية والنقدية تجاه النفس والوجود في مختلف مكوناته ومستوياته. إذ لم يكن إحياء الجاهلية (الأموية) في ظل عالم جديد تختبئ وتتحرك وتتفاعل في كل مفاصله وعظامه ولحمه دماء، سوى السير ضد تيار التاريخ الفعلي. والاعتماد على الشعر في تمويه الواقع يمكنه أن يصنع قصائد رنانة ومبهرجة لكنها لا تستطيع تغير مسار التحولات الكبرى في العقل والضمير. وذلك لأنها تتضافر مما ادعوه بالنسب المتحركة للمبادئ والقواعد الآخذة في الانتظام التدريجي بهيئة عقيدة كونية، مثل فكرة الأمة والأصول والشرع والعقل وغيرها. الأمر الذي جعل من إحياء الجاهلية وتفعيل مديحها وهجوها المنظوم كتلة هوجاء أمام انتظام العقل النظري والعملي الإسلامي في موجهة إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماع والأمة والدولة.

وقد وجد هذا الخلاف تعبيره في نوعية التناقض الحاد بين الجبرية السياسية والثقافة الآخذة في الرسوخ في كل مفاصل وعي الذات العربي الإسلامي، وبالأخص في علوم التاريخ واللغة والأدب والفقه والكلام. الأمر الذي جعل من الأموية معاداة للثقافة الروحية والفكرية. لكنها الظاهرة التي شقت لنفسها الطريق بغض النظر عن كل جبروت الإرهاب السياسي. وهو السبب الذي سيجعل مع مرور الزمن السلطة حليفة الشعر والشعراء، بينما جعلت من الثقافة الكبرى ميدان المتكلمين والفقهاء والفلاسفة والصوفية، بوصفهم القوى العقلية والروحية لجهاد الثقافة الإمبراطورية. فقد كانت الأموية تحس بهذا التحول دون أن تدرك معناه وفاعليته المحتملة. من هنا استعلاء قيمة الخلافة الإمبراطورية وتحولها إلى مرجعية وحيدة بالنسبة للسلطة. لكنه استعلاء كان يحتوي في أعماقه بالضرورة على تهميش العقل لحساب الأهواء، مع ما يترتب عليه من إغراء بواحدية الأفكار والقيم، والذي عادة ما يلازم أوهام النزوع الإمبراطوري.

فعندما تتحول الأوهام إلى أهواء، والأهواء إلى أوهام، أي عندما تبلغ الأوهام والأوهام وحدتهما المتطابقة في نفسية وذهنية السلطة، عندها تبرز مختلف نماذج الصراع الفكري والروحي والسياسي، ويتعمق ويتوسع تناقض الثنائيات الحسية والعقلية والثقافية، مثل الروح والجسد، والعقل والنقل، والتفسير والتأويل ومستوياتها المتنوعة في ميادين الاجتماع والسياسة والأخلاق

والوعي. ومع كل احتراب فيها تتهاوى أوهام السلطة ويشتد نزوعها صوب مختلف نماذج اللاعقلانية، أي صوب هاوية الظلال والزوال. وقبل أن يبلغ التاريخ ذروته في محو قيمة الزمن العابر، كان لابد له من المرور في دهاليز الصراع الدموي بين كل الثنائيات الثقافية المحتملة لكي يجري توليفها لاحقا في منظومات نظرية عملية تذلل نوعية ومستوى التناقض الجزئي والنسبي بينها، عبر نفيهما في بديل فكري تاريخي معقول بالنسبة لمرجعيات الروح المسامي.

لقد كان البديل الفكري الكوني الإسلامي كفاحا ثقافيا هائلا، عبرت عنه مختلف الحركات والتيارات والفرق والمدارس بمستويات متباينة ومختلفة من التأسيس النظري والعملي. لكنها كانت جميعها تسهم فيما ادعوه بتمثل حقائق الروح المتسامي وصنع مرجعياته النظرية والعملية. واخذ هذا التمثل في التراكم أول الأمر من خلال ظهور فكرة ونموذج ومرجعية "السلف الصالح". ومنذ ذاك الوقت لم يعد الماضي جزء من زمن الأسلاف، بل من تاريخ الحق والحقيقة والحكمة. وحالما حدث هذه الانقلاب التاريخي الكبير في الوعي الثقافي، فانه يبدأ بتصنيع قواه الخاصة، شأن السلطة حالا تحدث، فإنها تبدأ بالحديث مع الناس بحديثها، أي تتكلم وتفعل مع المجتمع بجديدها المبتكر من لغة القهر والإذلال والحب والدلال، أي على قدر ما فيها من نزوع ونسبة نحو السلطة والثقافة. وفي كلتا الحالتين عادة ما يكون المثقف موضع غرامها وغريمها. ومن خلالهما تتكون الحالة التي تصنع مثقفيها من المغرمين بالسلطة ومعارضيها.

إن هذا التحول المنظومي في الوعي التاريخي والروحي هو الذي جعل من المنظومة الفكرية أسلوب النظر للوجود. وحالما تأخذ هذه الحالة بالظهور، بوصفها منظومة جلية أو مستترة في العقل الثقافي للأمة، حينذاك يصبح الماضي وشخوصه سطوة التاريخ الروحي أمام زمن السلطة العابر. ومع كل تعمق في تأسيسها تتعمق معالم المعارضة للسلطة الخارجة على قيم الحق والحقيقة. لكنه خروج يدخل العقل والضمير معترك الأبد، بوصفه أسلوب إبداع الحرية وممتلكاتها الذاتية. وعادة ما تتراكم هذه العملية في مجرى معاناة الأزمة الروحية وصعود العقل الأخلاقي، التي أدت في المرحلة الأموية إلى صعود طبقة الفكر الحر، بوصفها المعاول الروحية لقبر الأموية. وهو صعود ساهمت فيه مختلف نماذج التحدي والمواجهة، لكنها كانت تسير في البدء من خلال تراكم وتطور وارتقاء الشخصيات الفكرية من تقاليد الورع الإسلامي الأول إلى تقاليد الرؤية النقدية والتفكر والاعتبار، ومنها جميعا إلى تقاليد الروح العقلي الأخلاقي.

ففي تقاليد الرؤية النقدية والاعتبار تراكمت شخصية المفكر النقدي. وإذا كانت ملامحها الأولى اقرب إلى الرؤية النقدية للنفس، فلأنها كانت الاستمرار الشخصي لوعي الذات الإسلامي الحق. وبالتالي لم يكن نقدها الذاتي من حيث الجوهر سوى نقد الدولة والسلطة والمجتمع والقيم. ونعثر على هذه العملية في العبارة المشهور القائلة، بان "الناس كانت تسأل عن الخير وأنا كنت اسأل عن الشر". وما وراءها من إحساس ومشاعر كان البكاء والحزن الفردي غشاءها المحجوب بدمع الإخلاص للحق والحقيقة. فهو ينهمر شأن كل مراحل الانعطاف الكبرى قطرات وسيول. ويجف في سهر الليالي ومعارك الحروب الدامية. وليس مصادفة أن يتطور الفكر الإسلامي الأول بمعايير وقيم الحماسة الأخلاقية ونفسية الاختلاف السياسي مع السلطة. وفي هذا يكمن سرّ ظهور الغلاة والتسيس وحب المواجهة وفكرة الشهادة، وكل الأشياء الواقعية والمحتملة للمعارضة. وإذا كانت هذه الصفات عادة ما تعرقل إمكانية تطور الفكر في مجرى نزاعه مع السلطة إلى التكامل في رؤية اجتماعية وبدائل إنسانية وأخلاقية، إلا أنها تؤسس لها وترسي طبقاتها الخفية في قاع العقل والضمير الثقافي للأمة.

الباب السابع

الخوارج - إرادة التحدي الإنساني

الفصل الأول

الخوارج – خروج الإرادة وخراج الروح الأخلاقي

إذا كانت التضحيات التاريخية الكبرى الملازمة لصعود الدولة الإمبراطورية هو أسلوب صيرورة الروح الإمبراطوري، فان التضحيات الفردية الكبرى في مجراها هو أسلوب صيرورة الروح الكوني. ومنهما تتراكم دراما الصراع والمواجهة الروحية والجسدية بين مختلف القوى والنوازع والأفكار والأهواء. بمعنى أن كل منهما يتجسد عبر الآخر. ولكل منهما عذاباته وعذوبته في الواقع والمثال. غير أن التاريخ الواقعي، أي ذاك الذي كانت أحداثه الفعلية تجري في الطرقات والساحات، والصحارى والواحات، والمساجد والقصور، والبيوت والخيام، والأنهار والبحار، هو تاريخ أولئك الذين كانوا يتحسسونها بجلودهم ولحومهم وعظامهم ودمائهم، ويتأملونها بعقولهم ووجدانهم. وهو تاريخ "ذائب" في خيال الأجيال بوصفه إدانة ومثال، لأنه يتمثل ثنائية الوجود الفعلي للأموات والأحياء وصراعهم الدائم من اجل تمثيل "مرجعية الحق".

إن "ذوبان" التاريخ الفعلي في مرجعيات متسامية هو المقدمة الضرورية لصيرورة الروح الثقافي، كما انه مقدمة تفعيلها المتجدد. وفي هذا يكمن سرّ التضحية الذي يجعل من الموت شهادة على يقين، ومن اليقين شرطا للخروج على ما تراه منافيا للحق. إذ تصنع هذه الدورة شخصياتها وأعلامها بوصفها التضحية الضرورية التي بدونها لا يمكن رصف طرق التاريخ الروحي والسياسي للدولة والأمة. وأول من جسّد هذه الحالة وحققها الخوارج في خروجهم الإرادي الحر. وهو خروج له تاريخه الخاص في كمية ونوعية التضحيات الكبرى بمستوييها السياسي والروحي، المتداخلين في مجرى صيرورة الروح الإمبراطوري للخلافة.

فعلى المستوى التاريخي السياسي كان الانقسام والصراع أمرا طبيعيا بل وحتميا ملازما لتوسع الدولة وحجم المشاكل ونوعيتها التي كانت تواجهها. لكن السبب الأعمق في صعود النزوع الإمبراطوري للخلافة قد استتبع اغتيال الإمام علي بن أبي طالب. فقد أدى ذلك إلى تفعيل حدة الصراع بين نخبة روحية متراكمة في قراءة الوجود بعيون القرآن وبين سلطة تقرأ كل ما يواجهها بغريزة المصالح. وهو شقاق خفي كان يتراكم في مجرى صيرورة الخلافة. وتكاملت عناصره الأولية بوصفها منظومة الخراب والابتزاز زمن عثمان بن عفان. فقد رفعت العفانية فكرة وأسلوب التمايز الاجتماعي إلى مصاف "الحق"، وجعلت من القمع والمطاردة للمعارضة أسلوبا لتحقيقها. وقد لازمت تلك العملية صيرورة الدولة. لكنها اتخذت في ممارسة عثمان أبعادا تفصل بين الدولة والأمة. فمن الناحية التاريخية شكلت الرواتب والعطاء وتمايزها استنادا إلى الأدوار الفعلية وتناسب "المهاجرين" و"الأنصار" والفرسان والجوالة وطبيعة الانتصار وحجم الغنيمة صيغتها الأولية. وجرى تحويل هذا التمايز إلى "حقوق" مكفولة بقوة السلطة. وهو الأمر الذي يمكن التدليل عليه بمئات الشواهد الكبرى التي قام بها عثمان بن عفان، مثل إعطاءه خمس

واردات إفريقيا إلى مروان بن الحكم، التي بلغت آنذاك حوالي مائتي ألف دينار!! وعندما أعترض المسلمون على سياسة عثمان هذه، نراه يجيبهم بعبارة: "إذا لا يحق لي التصرف بالأموال، فلم أنا أمير عليكم؟!". أما استعمال أسلوب التنكيل المادي والمعنوي تجاه المعارضة فيمكن رؤية نموذجه ومثاله على مواقفه من أبو ذر الغفاري. فقد أدت هذه السياسة إلى تفتيت وانهيار الوحدة الداخلية للأمة الناشئة.

فقد كانت السياسة العفانية تحتوي في أعماقها على كل نماذج الاحتراب اللاعقلاني، على عكس الإمكانية الكامنة في صراع الأمة الإسلامية بالمعنى الأولي للكلمة. فإذا كان الصراع العلني والمستتر في أعماق الأمة الناشئة وخلافتها الأولى لنفسها، يتضمن احتمال ارتقاؤها صوب النظام الاجتماعي الشرعي وتوسع الأبعاد السياسية لفكرة الشورى وأولوية الأمة، فان العفانية قلبت الأمر رأسا على عقب من خلال خلخلة البنية الداخلية للصيرورة الاجتماعية للدولة ومنظومة أخلاقها العملية. وحالما جرى قتله، فان الأمة وقواها وقفوا أمام إشكالية "طاعة الله" و"طاعة الإمام". كما استثارت أيضا إشكالية "هل يمكن للأمة أن تجتمع على ضلالة"؟ وكيف يمكن القبول بالفرقة والتوحيد يناقضها. وظلت هذه الإشكاليات تحكم الوعي والهواجس والضمير. لكنها تحولت في ميدان التاريخ السياسي إلى جزء من معترك اتسم بقدر هائل من التناقض والتضاد مع حقيقة الفكرة الإسلامية الأولى.

أدى مقتل عثمان إلى انكسار شوكة العفانية بوصفها أموية مبطنة. وهو انكسار كان يحتوي في أعماقه على محاولة استرجاع المعنى الإسلامي للتاريخ من خلال الرجوع إلى حقيقة الخلافة كما مثلها وحققها أبو بكر وعمر ومثالها الأولي في شخصية النبي محمد. بمعنى الرجوع إلى حقيقة الحق وتمثيله بمعايير التجربة الفردية للخليفة. وليس مصادفة أن يرفض الإمام علي مبايعة البعض على شرط أن يقلد ما فعله من سبقه من الخلفاء، انطلاقا من أن إمامه فيما سيقوم به هو الله ومحمد، أي كينونته الفردية. وتطابقت هذه الررؤية من الناحية السياسية مع ما قام به أبو بكر وعمر، بوصفه سلوكا سياسيا مجتهدا. ومن ثم تجربة كانت تعني بالنسبة له الرجوع إلى المعنى المتراكم في شخصيته بوصفه "خشنا في ذات الله". وحالما انتقلت هذه الخشونة الفعلية والقاسية من حمية الشخصية الأخلاقية إلى هموم السياسة العملية. وذلك لأنها كانت ملزمة بمجابهة منظومة الانحراف الفعلي عن ماهية الدولة بوصفها خلافة النبي، والأمة بوصفها امة الحق. وقد قدم التاريخ السياسي الإمام علي باعتباره نموذجا فعليا وممثلا حقيقيا لفكرة الرجوع إلى سلسلة الروح الواقعية الكامنة في حلقات الله – والنبي – وأمة الحق. أما "الأنا" فقد كانت الحلقة الجديدة التي ينبغي تكاملها في سلسلة الروح الإسلامي الحق، بوصفها الحلقة التي كان

ينبغي لها الاستعاضة عن الحلقة العفانية المتكلسة. بمعنى إعادة صقلها من جديد أو رميها. وبما أن الجماعة الإسلامية هي التي قامت بهذه المهمة، فان مهمة الإمام علي كانت تقوم في البقاء ضمن حيز الجماعة الحقيقية، أي مرجعية أمة الحق. وهو بقاء يتمثل حقيقة الشخصية العلوية بوصفها فناء في كينونته الخشنة في ذات الله.

فقد وقف الإمام علي أمام مهمة عصية وصعبة ألا وهي إرجاع تمزق وابتعاد وانفصال الروح والجسد الإسلامي إلى وحدتهما على مستوى الدولة والجماعة والأمة والفرد. ووضعته هذه المهمة بالضرورة أمام برد حراشف التكلس الكبير للعفانية بمبرد ذاته الخشنة. وهي عملية مؤلمة للروح والجسد على السواء. من هنا كثرة معاناته وشكواه، على عكس الأموية التي لم تكن تعاني من هذا الأمر. والسبب هو أن الإمام علي حاول أن يربط من جديد الروح بالجسد بوصفه فعلا ضروريا لإعادة تفعيلهما بوصفهما منظومة واجبة وليس فعلا طارئا، لكي لا يجعل منه "مهمة سياسية" عابرة، ومن ثم أسلوبا عمليا للرياء والفوز العابر. فقد كان هو رجل المنظومة المتسامية لوحدة الدولة والأمة بمعايير القانون والأخلاق. وفي هذا يكمن السبب الذي جعل من فشله السياسي سر فشل الإسلام الحقيقي وسبب صعود إسلام الأموية، بوصفها هجينا للجاهلية والإسلام المسّيس بقيم الدهاء السياسي. ووجد هذا الإسلام المسّوس تعبيره ونموذجه فيما أطلقت عليه الأموية عنوان "أهل السنة والجماعة"[1]. بمعنى إخضاع الإسلام لنفسية وذهنية السلطة والعبودية لها من خلال جعل الاستسلام لها إسلاما، والعبودية المتكاتفة بوحدة الجسد "جماعة". بينما حقيقة الجماعة هو تباين ديناميكي محكوم بالفكرة المتسامية. أما الأموية فإنها استسلام الجسد. من هنا قوتها الظاهرة وخوائها الباطني. فقد أهلكت واستهلكت القوة الكامنة والهائلة للأمة الإسلامية الناشئة بحروب داخلية طاحنة ودموية اقرب ما تكون إلى حروب داحس والغبراء وحرب البسوس. ووجدت هذه الحالة تعبيرها وانعكاسها في ظاهرة "الفتنة". من هنا يمكن رؤية وسماع ترددها على الألسن وترددها في مواقف الإمام علي بصورة مكثفة ومتعددة. فنراه مرة مطالبا الناس قائلا: "أيها الناس شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة. وعرّجوا

[1] لقد لاحظ اغلب المؤرخين المسلمين الأوائل طبيعة الارتباط بين الأموية وفكرة "أهل السنّة والجماعة". فقد قال المسعودي، على سبيل المثال، بان "أصحاب معاوية ارتقى بهم الأمر في طاعته إلى أن جعلوا لعن علي سنّة، ينشأ عليها الصغير، ويهلك عليها الكبير، يلعنه على المنابر". وقال الحاكم "وإنما غلب عليهم اسم السنيّة، لأن معاوية لما أمر بلعن علي بن أبي طالب، زعم أنه سنّة، فاستحق هذا الاسم كل من يرى إمامه معاوية". وعندما "استقر الأمر لمعاوية، وانقاد إليه الجميع، فزادوا أسم الجماعة على السنّة، فتسمُّوا بها". وليس مصادفة أن يضعف هذا الاستعمال والاسم زمن عمر بن عبد العزيز، الذي منع وحارب "سّنة" سب الإمام علي وغيرها من المواقف المشينة. وليس مصادفة أيضا أن يستعين في بعض أعماله بالخوارج (الاباضية بشكل خاص) الذين كانت مناهضتهم للأموية تتسم بقدر هائل من التجانس الشامل والديمومة الفعلية.

عن طريق المنافرة وضعوا عن تيجان المفاخرة"(١). وفي حالة أخرى نراه يحدد خطورتها في كون "الفتن إذا أقبلت شبهّت. وإذا أدبرت نبّهت. ينكرن مقبلات ويعرفن مدبرات". بل يعتبر الفتنة مثل "قطع الليل المظلم، لا تقوم لها قائمة ولا تردّ لها راية"(٢). من هنا تحذيره العام منها عندما خطب مرة وهو يقول: "احذروا اعوجاج الفتنة عند طلوع جنينها، وظهور كمينها، وانتصاب قطبها ومدار رحاها. تبدأ في مدارج خفية، وتؤول إلى فظاعة جلية... ثم يأتي بعد ذلك طالع الفتنة الرّجوف، والقاصمة الزحوف. فتزيغ قلوب بعد استقامة، وتضلّ رجال بعد سلامة. وتختلف الأهواء عند هجومها، وتلتبس الآراء عند نجومها... فلا تكونوا أنصاب الفتن وأعلام البدع. وألزموا ما عقد عليه حبل الجماعة، وبنيت أركان الطاعة. وأقدموا على الله مظلومين ولا تقدموا عليه ظالمين، واتقوا مدارج الشيطان ومهابط العدوان، ولا تدخلوا بطونكم لعق الحرام"(٣). بل نراه يخصص موقفه من نموذجها المميت في الأموية عندما قال مرة "ألا أن أخوف الفتن عندي عليكم فتنة بني أمية، فإنها فتنة عمياء مظلمة عمّت خطتها وخصيت بليتها، وأصاب البلاء من أبصر فيها، واخطأ البلاء من عمى عنها. وأيم الله لتجدن بني أمية لكم أرباب سوء بعدي... لا يزالون بكم حتى لا يتركوا منكم إلا نافعا لهم أو غير ضائر بهم. ولا يزال بلاؤهم حتى لا يكون انتصار أحدكم منهم كانتصار العبد من ربه، والصاحب من مستصحبه".(٤)

إن المواقف العامة والخاصة للإمام علي من الفتنة كانت تحتوي على محاولة رد السياسة إلى مضمار وميدان الدولة والشرعية والأمة، من خلال رفع مبدأ الالتزام الملزم (الواجب) للجميع إمام ومأمومين. وفي هذا كانت تكمن مأثرتها التاريخية والروحية. وهي مأثرة وثيقة الارتباط بالكيفية التي جرى فيها انتخاب الإمام علي إلى السلطة. فقد كان صعوده "خروجا" أوليا للأمة على ذاتها لذاتها. فقد كان هذا الخروج يدعم براعم الفكرة القائلة بإمامة الأمة لنفسها بنفسها، ومن ثم كان يحتوي في أعماقه على تأسيس وترسيخ براعم الثبات الخفية في الوعي الإسلامي السياسي الأول القائل بفكرة الانتخاب والاختيار وليس التعيين والوراثة. وهي

(١) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٤٠.

(٢) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص١٩٦. هنا عادة ما يجري عليها إضافات (موضوعة) من اجل جعلها "نبؤة" عن ثورة الزنج!! وهو أمر يتنافى مع مضمون الفكرة العلوية المتعلقة بمهمة الدفاع عن الحق بوصفه حقا، أي التزاما شرعيا، أي كل ما يتطابق مع مضمون الفكرة الإسلامية الأولى.

(٣) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٣٨- ٣٩.

(٤) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص١٨٣-١٨٤.

استعادة كانت تتصادم بالضرورة مع البنية التحتية للأموية التي أرسى أسسها عثمان بن عفان. من هنا سرّ عنفوان معاداتها للفكرة السياسية العلوية، بوصفها تجسيدا وتحقيقا لفكرة الاختيار والاختبار المحكومة بالقيم المتسامية وعقيدة الإسلام الميتافيزيقية والاجتماعية. فقد كان محكها الأول يقوم في إرجاع الأمور إلى "نصاب الحق". من هنا محاولة الإمام علي بن أبي طالب استرجاع أموال الأمة المنهوبة والمسروقة والموزعة بغير حق، ورفع مبدأ التوزيع العادل على أساس القواعد الشرعية، وتقويم الاعوجاج بوصفه أسلوب تحقيق الاستقامة أو "الصراط المستقيم" للفكرة المتسامية والمبادئ العليا، واستكمال ذلك بالتحقيق العملي لها بمعايير المبدئية المجردة عن الأهواء والمصلح العابرة!

لقد كمن في هذا الواقع الجديد سر مأساة الشخصية العلوية بوصفها شخصية التاريخ الروحي الإسلامي في مواجهة زمن الأشباح الأموية. وانتهت هذه المأساة بمقتله على يد أولئك الذين شاركوه مغزى الحقيقة الإسلامية، أي على اشد الناس قربا منه وإخلاصا لما كان يسعى إليه. مما جعلهم لاحقا بين مطرقة الأموية وسندان التشيع. ومن طرقاتها تصلبت الحركة الخارجية ونمت عناصر غلوها السياسي والأخلاقي. كما تطايرت في مجرى معاركها شرارة وهجها الروحي والأخلاقي والسياسي، بوصفها الخميرة الأولى للانقسام الحي. غير أن المجرى الطبيعي للدولة الإمبراطورية سرعان ما تمثل وقبل كل هذا الاختلاف والتناقض، بفعل تراكم الذهنية النقدية، تماما بالقدر الذي سيتوصل الفكر الفلسفي الصوفي لاحقا إلى القول، بان معرفة الله المثلى تفرض إدراك جمعه للأضداد. لكنها فكرة كان يفترض خوض غمار المعارك الطاحنة من اجل بلوغ حقيقتها. أما إدراك حقيقة المطلق بجمعه بين الضدين، فإنه يبقى في نهاية المطاف جزء من معاناة الذات المعذبة بين جروح الروح وجوارح الجسد. فقد دفعت هذه الحالة جميع القوى المتصارعة للوقوف أمام ذاتها والآخرين بوصفها كينونة واحدة. من هنا أولوية الدعوة لمقاسمة الاشتراك في الفكرة العامة المتسامية وقيم الحق ومعنى المطلق. مما وضع الفكر النظري والعملي أمام ضرورة فهم سرّ الخلاف والاختلاف بمعايير الوحدة. من هنا ظهور فكرة "لا تجتمع أمتي على ضلالة" باعتباره الرد الأول والعام على الاختلاف العميق والاتهام غير المتناهي، واستكمالها بفكرة الشهادة وفعل الاستشهاد بوصفه سبيل التنقية الضرورية للروح والجسد.

فالدماء السائلة في مجرى الشهادة تصبح "حناء الرجال"، و"مداد العلماء"[1]. وهي معادلة متسامية لكنها واقعية. بمعنى أنها كانت تستمد قوتها من طاقة الاندفاع الأخلاقي والسياسي في مواجهة ما كان يبدو انحرافا عن حقيقة الحق الإسلامي. الأمر الذي جعل من دماء الشهداء ضرورية لغسل الأجساد وتطهير الرؤية، باعتبارها العملية التي جعلت من الممكن الإقرار بفكرة "اختلاف أمتي رحمة".

لقد أبدعت الثقافة الإسلامية معادلة متسامية هي الأكثر تماما وكمالا بالنسبة للروح والجسد على مستوى الفرد والجماعة والأمة والدولة والتاريخ والفكرة. ومن الممكن رؤية أطراف هذه المعادلة في فكرة عدم اجتماع الأمة على ضلالة وفكرة الإقرار بالرحمة القائمة في اختلافها. وتكاملت هذه المعادلة في مجرى حروب طاحنة وقتال مر ومرير سالت بأثرهما دماء هائلة وتساقطت أجساد المقاتلين والمحاربين والمسالمين، من صحابة وتابعين وناس عاديين وعلماء وقراء وشعراء وأدباء وقواد وجنود ورجال ونساء وشيوخ وأطفال من أقوام وقبائل وأجناس متنوعة. ومنها كانت ترتسم دراما التاريخ الواقعي. فالمعادلة المتسامية هي الوجه النقي للواقع الشقي! أما نقاء الشقاء فهي المعادلة المجردة لتاريخ المعاناة الفعلية التي كانت تروي الأرض وتجعل منها "مكانا مقدسا" للأحياء و"مزارا" لذاكرة الأجيال. وفي هذا كانت تكمن ملامح البروز الآخذ بالجلاء والوضوح لما أسميته بالمستوى التاريخي الروحي، الذي شكل صعود الخوارج والشيعة قواه الاجتماعية والفكرية الأولى. فقد كانا كلاهما من صيرورة واحدة وكينونة أصلية.

فقد مثل الخوارج اتجاه المعادلة الإسلامية المذكورة أعلاه، بل أنهم أول من وضع مقدماتها الفكرية في المواقف العملية. بمعنى أنهم جسدوا بكامل سلوكهم تراكم المكونات الروحية الأخلاقية التي كانت تؤسس لمعادلة عدم اجتماع الأمة على الضلالة والإقرار بفكرة الاختلاف. فقد كان الخوارج الفرقة الإسلامية الكبرى الأولى التي عارضت ما كانوا يعتبروه انتهاكا لمبادئ الإسلام الأولى، وخروجا على فكرة العدل والمساواة. ومن ثم ليست تسمية "الخوارج" بحد ذاتها سوى الاستظهار المقلوب للواقع الذي عارضوا مظاهره الرذيلة، بحيث

[1] لقد كانت المقارنة الجميلة بين مداد العلماء ودماء الشهداء تحتوي في أعماقها على موافقة ومطابقة بين مقومات الروح والجسد. فالدماء مقوم الجسد، والمداد مقوم الروح الثقافي. وفي هذه المقارنة يمكن تحسس ورؤية الحدس العميق للثقافة الإسلامية في رفع شأن الفكر والعلم إلى مصاف المرجعية المتسامية بمعايير ومقاييس المرحلة آنذاك. كما انها كانت تتضمن من حيث إمكانيتها الداخلية ارتقاء شخصية المثقف إلى مصاف الكينونة المقدسة. انطلاقا من أن العلماء يكتبون بدمائهم حقائق التاريخ الوجود والمثل.

خرجوا عليه بقوة السلاح. وهي المفارقة الكبرى لتسمية الخوارج. لكنها شأن كل مفارقة تاريخية روحية كبرى، لا يفعل التشنيع المتراكم في عرف السلطة سوى على إخفاء جمالها الباطن لوقت محدود من الزمن. أما بريقه فهو قوة لا يقهرها زمن السلطة، لأنه جزء من تاريخ الروح. وهي الصفة التي يمكن العثور عليها خلف غشاء الأحاديث "النبوية" الموضوعة (الكاذبة)، أي كل ما ابتدعته السلطة ومرتزقتها على لسان "أهل السنة والجماعة" لتشويه حقيقة الخوارج.[1]

فالحديث الأول، الذي جرى اشتقاق البقية الباقية منه كان يسعى للمطابقة في وعي العوام بين الخوارج والخروج من الدين (المروق). وصيغته المشهورة تروى على لسام أبو سعيد الخدري، القائل، بأنه كان عند النبي محمد وهو يقسم قسما فأتاه ذُو الخويصرة وهو رجل من بني تميم فقال:

- يا رسول الله اعدل!
- ويلَك ومن يعدل إِذَا لَمَ أَعدل! قد خِبيت وخسرت إِن لَمَ أَكن أَعدل!

وعندما انتفض عمر بن الخطاب قائلا:

- يا رسول الله ائذَن لي فيه فَأَضرب عنقه!
- دَعه! فان له أصحابا يحّقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم. يقرءون القرآن لما يجاوز تراقيهم. يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية. ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فما يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضيه وهو قدحه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم! آيتهم رجل اسود إحدى عضديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة تدردر ويخرجون على حين فرقة من الناس".

أما الحديث الثاني فيعيد مضمون الصورة السابقة ولكن بصورة وأشخاص مختلفين. انه يتحدث عن كيفية بعث علي بن أبي طالب إلى النبي محمد بذهبية فقسمها بين الأربعة (الأقرع الحنظلي والمجاشعي وعيينة الفزاري وزيد الطائي). فجاء احد بني نبهان وعلقمة العامري وواحد من بني كلاب. فغضبت قريش والأنصار وقالوا "يعطي صناديد نجد ويدعنا". فقال

---

[1] لم يضع الخوارج "الأحاديث النبوية" خلافا للأغلبية المطلقة من الفرق الإسلامية، وبالأخص "أهل السنّة والجماعة". وسبب ذلك أن الخوارج كانت تعتقد بأن مرتكب الكبيرة كافرا. ووضع الحديث كبيرة، أي جرم هائل. من هنا شبه الإجماع على انه ليس بين فرق الإسلام من هو "أصح حديثا من الخوارج". بحيث نرى حتى ابن تيمية يقول عنهم "الخوارج مع مروقهم من الدين فهم أصدق الناس حتى قيل إن حديثهم أصح الحديث". وهو تقييم متناقض. بمعنى انه يجردهم من تهمة وضع الحديث، ويتمسك بالموضوع عنهم. فمن كان حديثه "اصح الحديث" لا يمكن أن يكون موضوعا لاتهام النبي محمد بالمروق والزيف وما شابه ذلك.

النبي محمد "إنما أتألفهم". فاقبل رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناتئ الجبين، كث اللحية، محلوق:

- اتق الله يا محمد!
- من يطع الله إذا عصيت؟ أيامنني الله على أهل الأرض فلا تأمنوني.

فأراد احدهم قتله (يقال خالد بن الوليد)، فمنعه محمد. وبعد أن خرج الرجل قال "إن من ضئضيئ هذا (أو في عقب هذا) قوم يقرون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرومية، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان، لئن أنا ادر كتهم لقتلتهم قتل عاد". وفي رواية أخرى "قتل ثمود". أما الحديث الثالث فيروي قصة دخول علي بن أبي طالب على النبي محمد والى جانبه عائشة. وعندما سال النبي محمد عليا:

- كيف أنت وقوم كذا وكذا؟
- الله ورسوله اعلم
- قوم يخرجون من المشرق، يقرءون القرآن لما يجاوز تراقيهم. يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية. فمنهم رجل مخدج كأن يديه ثدي حبشية".

ومن هذه "الأحاديث" الثلاثة جرى توليف مهمة قتل الخوارج بوصفها فضيلة كبرى! كما نراها في الحديث (الرابع)، وفي "يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم. فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة". أما الحديث (الخامس) فيطنب برغبة القتل ليجعل منها عماد الإسلام والإيمان وبوابة دخول الجنة! ففيه نسمع ما يلي "يخرج من أمتي قوم يسيئون الأعمال، يقرءون القرآن لما يجاوز حناجرهم. يحقر أحدكم عمله من عملهم. يقتلون أهل الإسلام، فإذا خرجوا فاقتلوهم، ثم إذا خرجوا فاقتلوهم، ثم إذا خرجوا فاقتلوهم! فطوبى لمن قتلهم! وطوبى لمن قتلوه! كلما طلع منهم قرن قطعه الله". وقد ردد النبي هذه العبارة عشرين مرة!

إن وحدة ومضمون وأسلوب ونفسية "الأحاديث النبوية" تشكل بمجموعها احد النماذج العادية للذهنية الأموية. بحيث نعثر فيها على تأييد "الجماعة" وجعله "سنة" في مواجهة المعارضة. وليس تنوع المشتركين المنهمكين في مهمة الدعوة للقتل (عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد) والشهداء على ما جرى (علي بن أبي طالب وعائشة)، سوى الصيغة المراوغة للحصول على إجماع المتخاصمين والأعداء أيضا في الموقف من الخوارج. لقد جرى إشراك النبي وعلي

والمهاجرين والأنصار وقريش، وعمر وخالد بن الوليد وعائشة، أي كل الجماعة الأولى والأمة في الاستعداء على الخوارج، بحيث لم تجد الأموية حرجا حتى في إدراج عدوها الأبدي (الإمام علي). وهي حنكة لها "ذوقها" السياسي بوصفها جزء من تقاليد الدهاء الأموي المبنية على تشويه الخصم وكيل الاتهام "الجامع" باسم "الأمة" و"الجماعة". من هنا ملامح الصور البشعة للخوارج. وهي صور (واسعة الانتشار في الحديث) معدومة في القرآن. أما صيغة الانتقام الدموي منها والدعوة للإبادة الشاملة!! كما في عبارة "لان أنا ادركتهم لقتلتهم قتل عاد أو ثمود"، أو رفع قتل الخوارج إلى مصاف الواجب الإيماني! وهو أسلوب مميز لنفسية وذهنية الأموية، التي جعلت الحجاج مرة يقسم الأسرى ويطالب بقتل من يقول "أنا مؤمن" ردا على اختباره. وعندما سألوه لماذا تقتل من يقوا أنا مسلم مؤمن وتترك من يقول "أنا فاسق" أو "منافق" أو "كافر"، فانه أجابهم، بان الخوارج لا تكذب! بعبارة أخرى انه كان يدرك، شأن الأموية، بان الصفة الجوهرية للخوارج هي الصدق التام، بما في ذلك أمام اختبار الموت. ونعثر على احد نماذج هذه الحالة الرفيعة للخوارج آنذاك في تلك النادرة التي ينقلها لنا الجاحظ في (البيان والتبيين). فقد قدموا بأحد الخوارج إلى عبد الملك بن مروان ليقتل. وعندما كان يجري التحضير لضرب عنق الخارجي دخل على عبد الملك ابن له صغير قد ضربه المعلم وهو يبكي. فهمّ عبد الملك بالمعلم، فقال له الخارجي:

- دعوه يبكي، فانه افتح لجرمه (حلقه)، وأصحّ لبصره، وأذهب لصوته.
- أما يشغلك ما أنت فيه عن هذا؟ سأله عبد الملك مستغربا.
- ما ينبغي لمسلم أن يشغله عن قول الحق شيء! أجابه الخارجي.

عندها أمر عبد الملك بإخلاء سبيله! وهو فعل لا يدل على حلم عبد الملك أو مروءته، بقدر ما يشير إلى أن قول الحقيقة الذي ميز الخوارج وأبرزهم إلى الوجود، قادر أحيانا على إجبار عتاة القساة للاستماع إلى ما فيه من نغم قاهر لصوت الطغيان وسوطه[1].

إننا نقف هنا أمام صورة تستبطن الأحاديث الموضوعة (الكاذبة). وذلك لان حقيقة الخوارج "المكبوتة" في كذب السلطة ومرتزقتها يقوم في جوهرية العدل واستقامة الإرادة وعنف الوجدان الأخلاقي، أي كل ما يؤدي في حالات المواجهة والتحولات الدرامية إلى بروز مواقف

---

[1] لقد أورد الجاحظ هذه النادرة ضمن سياق موقفه من قضية التمايز الثقافي عند الأمم وأهمية البلاغة والخطابة أو البيان واللسان عند العرب. بحيث نرى الخارجي (العربي) يهتم بها بغض النظر عن الظروف التي يمر بهذا الرجل أو ذاك.

الغلو والتبدل المفاجئ والسريع. إذ نعثر على هذه الصورة في طبيعة ومصدر الخلاف الأولى والنهائي بين الإمام علي بن أبي طالب وبينهم.

فالخوارج هم تيار المؤيدين الأشد وجدانا للإمام علي في مجرى حروبه من اجل الخلافة وفكرة الأمة والعدل. ومن الممكن العثور على الصيغة الأولية لهذه العلاقة في الرسالة التي بعثها الإمام علي إلى زيد بن حصين وعبد الله بن وهب الراسبي. فهو يشير فيها، على اثر نتائج التحكيم قائلا: " أما بعد، فإن هذين الرجلين اللذين ارتضينا حكمهما قد خالفا كتاب الله، واتبعا أهواءهما بغير هدى من الله. فلم يعملا بالسنة، ولم ينفذا للقرآن حكما، فبرئ الله ورسوله منهما والمؤمنون! فإذا بلغكم كتابي هذا فأقبِلوا فإنَّا سائرون إلى عدونا وعدوكم، ونحن على الأمر الأول الذي كنَّا عليه. والسلام ".[١] وقد استتبع هذه المحاولة محاولات عديدة من اجل تذليل هوة الخلاف التي ابتدأها الخوارج الأوائل، أي أولئك الذين كانت مواقفهم العملية محكومة بوجدان عارم، بحيث جعلهم ضحية المراوغة والدهاء الأموي. وصور الإمام علي هذه الحالة في إحدى خطبه إياهم بعد إنكارهم نتائج التحكيم قائلا "الم تقولوا عند رفعهم المصاحف إخواننا وأهل دعوتنا، فالرأي القبول منهم والتنفيس عنهم. فقلت لكم: هذا أمر ظاهره إيمان وباطنه عدوان، وأوله رحمة وآخره ندامة"[٢]. كما تعكس هذه الحالة طبيعتهم الداخلية المتميزة بثبات الرأي، أو "جمود المواقف" ما لم تهتز أمام نتائجها لكي يجري إعادة النظر المعاكسة تماما. وقد صورها الإمام علي في إحدى خطبه قائلا: "أن معصية الناصح الشفيق العالم المجرّب ترث الحسرة وتعقب الندامة. وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونخلت لكم مخزون رأيي. لو كان يطاع لقصير أمر[٣]، فأبيتم عليّ غباء المخالفين الجفاة والمنابذين العصاة، حتى ارتاب الناصح بنصحه".[٤] واستكملها مذكرا إياهم بما جرى قبيل معركة النهروان – "وقد كنت نهيكم عن هذه الحكومة، فأبيتم عليّ إباء المخالفين المنابذين، حتى صرفت رأيي إلى هواكم، وانتم معشر أخفاء الهام سفهاء الأحلام. ولم آت بجرا (شرا) ولا أردت لكم ضرا ".[٥] لكنهم حالما اكتشفوها أرادوا تغييرها بعنف لا يقل حمية عن القبول بها ولكن من خلال توجيه التهمة

---

[١] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص١١٧.

[٢] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص٢٢٥-٢٢٦.

[٣] إن عبارة "لو كان يطاع لقصير أمر" مثل يضرب لمن لا يعمل بحكمة الأعلم.

[٤] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٨٥.

[٥] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج١، ص٨٧.

للنفس. وهو انقلاب راديكالي يعكس طبيعة الوجدان الأخلاقي للخوارج، بحيث جعلوا من التوبة قيمة ميتافيزيقية والطريق الوحيد لتربية الإرادة الصادقة، وأسلوب التنقية الضرورية للتضحية والشهادة.

بعبارة أخرى لقد جعل الخوارج من القيمة الأخلاقية للتوبة معيار الحقيقة والفعل، وطالبوا الجميع بالتكفير عن "الخطأ". وهو فعل سياسي محكوم بالأخلاق، وليس بادراك النسبة المعقولة بينهما. مما جعل منهم قوة المعارضة الشاملة وهدف التجريح الشامل. ونعثر عل هذه الحالة في موقف الإمام علي منهم عندما خاطبهم مرة: "فإن أبيتم ألا تزعموا إني أخطأت وضللت، فلم تضللون عامة امة محمد بضلالي، وتأخذونهم بخطأي، وتكفرونهم بذنوبي؟ سيوفكم على عواتقكم تضعونها موضع البرء والسقم، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب. وقد علمتم أن رسول الله رجم الزاني المحصن ثم صلى عليه ثم ورّثه أهله. وقتل القاتل وورّث ميراثه أهله. وقطع السارق وجلد الزاني غير المحصن ثم قسم عليهما من الفيء ونكحا المسلمات. فأخذهم رسول الله بذنوبهم، وأقام حق الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله"[1]. فقد كانت هذه القطيعة الفكرية المحكومة بوجدان موحد، وجد تعبيره في عبارة "كلمة حق يراد بها باطل"، التي قالها الإمام علي عن شعارهم الشهير "لا حكم إلا لله". وليس مصادفة أن يقول في آخر كلماته عنهم لا تقتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطائه كمن طلب الباطل فأصابه. وهو حكم وموقف يعكس كل مضمون المفارقة التاريخية لصعود الخوارج، بوصفها القوة الاجتماعية والفكرية المكملة للشيعة. لأنهما كلاهما كانا آنذاك من صيرورة واحدة وكينونة أصلية.

وحدد هذا السبب على امتداد كل التاريخ الإسلامي شعلة المناهضة للسلطة، مرة باسم "الخروج" على دين الاستبداد، ومرة باسم "الروافض" لكل سلطة لا تتمتع "بقدسية" الانتماء لقيم الحق والعدل. الأمر الذي أعطى لكل منهما موقعه في تاريخ الفكر والثقافة. وليس مصادفة أن تتمحور فكرة الخوارج الأولى حول قضية الكبائر. فهي الفكرة التي كشفت طبيعة الخوارج، ومن ثم أثرها على بلورة مدارسها وأعلامها العديدة والمتنوعة في كيفية تمثل مرجعيات الروح المتسامي.

---

[1] علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، ج٢، ص٨.

فقد كانت فكرة الكبائر الصيغة المجردة والمتسامية لكمية ونوعية المعاناة الحسية والوجدانية والعقلية التي واجه بها الخوارج ظواهر الرذيلة السياسية والأخلاقية السائدة في السلطة والمجتمع. فما كان يبدو صغيرا في عرف القوى المتصارعة تحول إلى شيء هائل وكبير في إحساس الخوارج ووجدانهم. الأمر الذي يشير إلى النمط الجديد الذي أبدعه الخوارج في طيف الثقافة الإسلامية النظرية والعملية، التي جعلت من المواقف الفردية معيارا نهائيا ووحيدا للبرهان والأدلة على ما ينبغي القيام به. من هنا خصوصيتهم الفريدة ومأساوية المصير ودراما المواجهة المثيرة لأعمق مشاعر النفس الأخلاقية وتأملها العلني والمستتر بقيم الخلود لأفعالهم والاندهاش بها. الأمر الذي غذى وعمق ورسخ نفسية وذهنية وقيم الفردية المتسامية وحرية الإرادة. وقد كانت هذه القيم وثيقة الارتباط بفكرتهم عن الله الحق والعدل الإلهي، انطلاقا من فكرتهم القائلة، بان الله لا يعذب امرأ إلا بما يستحقه. وهو استحقاق وجهه الخوارج أولا تجاه النفس ثم العالم وما فيه. من هنا حدة المعاملة المحكومة بتصوراتهم عن الحق تجاه النفس والفرد والجماعة والأمة والإمامة (السلطة) والخلافة (الدولة). وهي معاملة يمكن رؤية ملامحها أيضا في الصورة التي نقلها جواسيس المنصور إليه قبل أن يرسل ابن الأشعث لقتالهم، فكانت صورتهم هي التالية: "رأينا رهبانا بالليل وأسودا بالنهار. يتمنون لقاءك كما يتمنى المريض الطبيب. لو زنى صاحبهم لرجموه، ولو سرق لقطعوه، وخيلهم من نتاجهم. ليس لهم بيت مال يرتزقون منه، وإنما معاشهم من كسب أيديهم"[1]. ومن الممكن تحسس طبيعة هذه الصورة في بداية وهج الصعود السياسي والروحي للخوارج. من هنا عمق وتماسك الفروسية والإخلاص والاستماتة المتعالية بفكرة الحق والعدالة والمساواة. حيث جسّدت هذه الفروسية تقاليد الفروسية "الجاهلية" الرفيعة ومضمونها الاجتماعي من خلال ربطها بالفكرة الإسلامية عن الحق، أو بصورة أدق إنهما تمازجا في توليف طبيعي تمثل الفكرة الجديدة للخوارج في إعلائها مسئولية الفرد الوجدانية والعقلية، الروحية والجسدية تجاه الوجود وما فيه. وهو الأمر الذي طبع حتى اشد أشكال أفعالهم تهورا بطابع الفروسية المتسامية. فقد كمنت هذه النتيجة في الأعماق السحيقة والكونية للهواجس التي كانت تعتمل في ضمير الخوارج، بوصفهم ممثلي الضمير الهائج للفكرة الإسلامية.

فقد مثل الخوارج وتمثلوا روح الإسلام الخالص والإخلاص له في مرحلة الانتقال الكبرى من الخلافة إلى الملك. وهو السبب الذي جعل من خروجهم على السلطة مترادفا

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص٣٢.

ومتطابقا مع فكرة الخروج على الظلم والجور، بوصفه الوجه الآخر للحرية، كما نراها في تأسيسهم لفكرة الانتفاض والثورة. ولا علاقة لهذه الفكرة ومضمونها بالروح العسكري أو تقاليد الفروسية القبلية، بل بفكرة الحق (الإسلامي) التي وجدت تعبيرها الأول في شعار (لا حكم إلا لله، ولا طاعة إلا لله). من هنا ربطهم فكرة الحرب بالحق، والحق بالحرب من اجله. وهي مسئولية فردية، ظاهرية وباطنية. وبهذا يكونوا أول من تمثل وأسس لفكرة الجهاد الفاعل بقيم الحق. بمعنى أنهم أول من حقق في مرحلة التأسيس التاريخي للعقل الثقافي الإسلامي الحقيقة القائلة، بان الحيوان يتأقلم أما الإنسان فيتسامى. وقد تحسس الخوارج هذه المعادلة على أساس الخلاف بين الأرواح والأشباح، أي بين القوى العاقلة (المثقف) والقوة الغضبية (السلطة). وليس مصادفة أن تكون فكرة "الخروج" و"الخوارج" وقاعدة سلوكهم الظاهري والباطني، ومبدأ وجدهم وغايتهم، ونياتهم وأعمالهم مرهونة بفكرة الصراع ضد السلطة الجائرة. بمعنى أنهم تمثلوا حقيقة الفكرة القرآنية عن "خلافة الإنسان لله في الأرض"، وكذلك الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية في التوحيد الإسلامي.

فقد استظهرت هذه الفكرة التأسيسية الرفيعة المستوى كل تاريخ الخوارج وتعرجاته، بمعنى تأسيس الصيغة الأولية لأولوية الأمة على الدولة، والإنسان على السلطة، والحق على المصلحة، التي وجدت انعكاسها الأول في تراكم وحدة القيم والمفاهيم النظرية والعملية تجاه إشكاليات الحياة الفعلية. وفي هذا يكمن السبب الذي جعل من فكر الخوارج نموذجا أوليا لصنع المنظومات الفكرية في تاريخ الثقافة الإسلامية.

فقد كان الخوارج أول من أسس لوحدة المبادئ النظرية والعملية، بمعنى انهم أول من وضع أسس المنظومة الفكرية في تاريخ العقل الثقافي الإسلامي. ومن خلالها أسسوا لفكرة الحرية، والمساواة، والانتخاب، والعلم والعمل، والاستقامة وغيرها من خلال ربطها بتصوراتهم عن "حكم الله" أي تصوراتهم عن المطلق الإسلامي. من هنا رفضهم الشديد لتجزئة ثنائية الإسلام والإيمان، لأنهم وجدوا فيها ثغرة الانكسار المادي والمعنوي للشخصية الإنسانية وفكرة الحق والقيم الأخلاقية والروحية.[1]

---

[1] فقد ظلت هذه العلاقة تحكم جملة من تصورات وأحكام المفكرين. وتحولت ثنائية الإسلام والإيمان المتجزئة إلى محك لهذه العلاقة. وكشفت عما في ذلك من تعارض وصل أحيانا حد القطيعة، بسبب غياب المعيار الملموس والحد الوسط الفعال ووحدتها الضرورية.

وليس مصادفة أن تنتقل معايير الالتزام الديني (الإسلامي) عندهم إلى ميدان الأخلاق العقائدية العملية، التي رفضت بصورة قاطعة تجزئة الإسلام والإيمان. إذ وجدوا فيها "خيانة" كبرى للمبادئ، وتبريرا يفضح موت الورع. بحيث جعلهم يتمادون في تحويل قيم الإسلام الروحية إلى قيم سياسية (التقوى). ونظروا إليها باعتبارها وحدة واحدة. من هنا فكرة الشراة، بمعنى شراء النفس من اجل الحق، مع ما يترتب عليه من بيع للجسد في أسوق الأرواح المتسامية من اجل جنة الحق[1]. لهذا أعطوا كل شيء لله، أي أنهم اشتروا أنفسهم ابتغاء مرضاته. وجعل ذلك من ممارستهم العملية صيغة مكثفة للأخلاق الصارمة. ولم يكن ذلك فعلا سلبيا أهوج، بقدر ما انه ساعد على رسم حدود الأخلاق وآداب السلوك انطلاقا من إدراكهم لقيمة الفكرة المتسامية.

لقد أراد الخوارج تذليل التضاد الواقعي بين الخالد والعابر من خلال العمل المباشر. لهذا لم ينهكوا أذهانهم الرقيقة في حوارات الأنا الأنانية، أو مبايعات الجماعة الخنوعة أو خشونة السلطة وتعسفها، أو الصمت المرائي "للعقل العملي"، بل بحثوا عن الخلود عبر استثارة المعارضة الأخلاقية، بوصفها رديفا للعمل السياسي. ولم تكن فكرتهم عن وحدة القول والعمل سوى التجلي الظاهري لوحدة الإسلام والإيمان، والدين والدنيا، والعدالة والسلطة، والحق والجهاد. وإذا كان الخوارج قد صاغوا فكرة التوبة باعتبارها مقدمة العمل، فإنهم لم يستلهموا بذلك تجربة الانتقال الحاسمة من عالم الجاهلية إلى عالم الإسلام، بقدر ما تحسسوا فيها الأثر الفعال للإسلام المثالي على عالم الإسلام الواقعي. وشكلوا بهذا المعنى استمرار مخلصا لمجابهة الواقع الذي تكسرت على طرقاته وفي ميادينه قيم الإسلام السياسية والأخلاقية. من هنا جوهرية التوبة، بوصفها سبيكة الفعل الأخلاقي والسياسي، وجوهرية السلطة والإمام دون عصمة، وجوهرية توافق إرادة الجماعة والسلطة، وجوهرية صلاح الأمة والإمام بوصفهما كينونة واحدة.

ذلك يعني أن الهمّ الجوهري للخوارج لم يكن محصورا بتأسيس الدولة أو استلام السلطة، بقدر ما كان يقوم في إجبار الأمة على العمل بما يمليه الضمير الحي والعقل الوقاد

---

[1] لقد قدم الخوارج في فكرتهم عن بيع الجسد احد الأمثلة الرفيعة لما يمكن دعوته بميتافيزيقا الحق الأبدي. وذلك لان بيع الجسد هنا ينفي وسق النخاسة المستشري في تقاليد الأموية. كما انه التعبير الحي والمباشر عن النزوع التام للحرية والحق الأخلاقي المحكوم بالنزعة الإنسانية. فالخوارج هنا لا تبحث عن إحساس اللذة ولذة الإحساس فيما تسعى إليه، بقدر ما انها تبحث عن ذاتها بوصفها ذات إنسانية متجردة من قيم وصور اللذة العابرة، أيا كان شكلها ومحتواها ومصدرها.

والإخلاص للعدالة. وليس مصادفة أن ينحصر ويذوب تأثيرهم اللاحق بزوال الأمويين. لقد أنجزوا المهمة التاريخية الكبرى الأولى لنقل المزاج الأخلاقي الحار إلى عوالم العقل الباردة. ومنهما كان يمكن صنع منظومات الفكر النظرية والعملية. بحيث جعل من أفكارهم ونماذج أعلامهم الخميرة التاريخية الأولى التي أنقذت الصيرورة الثقافية الإسلامية من الفساد الأموي. وبهذا يكون الخوارج أول من مثل وتمثل رحيق الفكرة الإسلامية المحمدية، والإخلاص العملي لها. لقد مثلوا وتمثلوا خروج الإرادة المتسامية، الذي جعلهم يدفعون بصورة كاملة لا رياء فيها ولا تردد خمس الجسد، وجزية النفس، وخراج العقل، وزكاة الروح، ولكن بمقاييس الخروج على الظلم والجور والاستبداد[1].

---

[1] وهو الشيء الجلي فيما يمكن دعوته بتعدد وتنوع ثورات الخوارج، ومن ثم أثرها بالنسبة لصعود الفكرة الكونية زمن الخلافة العباسية. فقد كانت انتفاضات وثورات وتمرد الخوارج الإرهاص الروحي الأول والأكبر للرجوع إلى توحيد الفكرة المتسامية للفعل الإنساني الحر. لهذا عادة ما كان يصطدم هذا الرجوع بعنفوان القبلية الصاعدة والرجوع إلى جاهلية الماضي المغلفة بعباءة الدين المزيف. من هنا شدة وعنف الصراع الذي قام به الخوارج وقدموا تضحياتهم الهائلة من اجل درء امكانية انحدار التاريخ إلى زمن العبث الجاهلي. ومن ثم لكي لا تسقط الثقافة العربية الإسلامية في وحل العبودية الجديدة للإمبراطورية. وجعلت هذه التضحيات فكرة الإمبراطورية معقولة ومقبولة بمفاهيم الرؤية الكونية. فالمثقف الخوارجي مثقف كوني النية والنزعة والغاية. وهو سر إشكالية الوسيلة التي جعلته يتمادى ما بين الاستعداد الدائم للعمل والتضحية من اجل المبدأ، والغلو المتسامي تجاه النفس أولا وقبل كل شيء. فقد كان غلوّ الخوارج هو غلو المواقف العملية وليس العقائد اللاهوتية. كما كات يتمثل غلوّهم بصورة مأساوية عظمة التضحية الضرورية من اجل أن تتكامل الرؤية العقلانية ونزوعها الإنساني، ومن ثم وحدتهما اللاحقة في فلسفة المطلق بشكل عام والصوفية بشكل خاص. وقد مهد لهذه العملية وأسس لها انتفاض وتمرد وعصيان وثورات الخوارج على امتداد المرحلة الأموية حتى سقوطها. والاستثناء الوحيد زمن حكم الخليفة عمر بن عبد العزيز. ومن الممكن استعراض بعض منها:

- تمرد سنة ٤٣ في الكوفة- بزعامة المستورد بن علفة
- تمرد ٤٥ في البصرة بزعامة يزيد بن مالك الباهلي
- تمرد عام 52 بزعامة خراش العجلي
- وتمرد سنة ٥٨ بزعامة عروة بن جدير.
- وتمرد عام ٥٩ في الأهواز بزعامة مرداس بن جدير
- **وثورة** نافع بن الأزرق عام ٦٥ واستمرارها لعقدين من الزمن.
- وانتفاضة أبي فديك في البحرين سنة ٧٣ للهجرة
- وتمرد الجزيرة عام ٧٦ بقيادة صالح بن مسرح
- تمرد شبيب الخارجي عام ٧٧ في الكوفة والأهواز
- وتمرد شوذب وأصحابه عام ١٠١ في العراق
- وتمرد البحرين بزعامة مسعود بن أبي زينب العبدي سنة ١٠٥
- وتمرد الموصل بزعامة مصعب بن محمد الوالبي سنة ١٠٥هـ
- تمرد الأهواز بزعامة صحاري بن شبيب بن يزيد الشيباني سنة ١١٩،
- وتمرد الجزيرة بزعامة بهلول بن بشر الشيباني الملقب (كثارة) سنة ١١٩
- وتمرد المغرب سنة ١١٦، وعام ١٢٢ .
- كما تمردوا في الأندلس عام ١٢٤.

■ وانتفضوا في عهد مروان بن محمد بوصفه آخر ملوك بني أمية. حيث انتفضوا في الجزيرة سنة ١٢٧ بزعامة سعيد بن بهدل الشيباني والضحاك بن قيس الشيباني، وفي اليمن بقيادة يحيى الكندي الملقب بطالب الحق ومعه أبو حمزة المختار بن عوف الأزدي، وفي الموصل عام ١٢٨ بزعامة شيبان بن عبد العزيز اليشكري. ولم تنته هذه السلسلة من الانتفاض والتمرد والعصيان والثورة إلا بانتهاء الأموية في المشرق ومقتل آخر خلفائها مروان بن محمد عام ١٣٢ للهجرة.

الفصل الثاني

مثقف الإخلاص المعنوي

إن الأفكار الأولية الكبرى مثلها مثل الحياة، صراخ وعويل، واستصغار وتهويل، وآمال وأعمال، ومجافاة ومعاناة، ودموع تترقرق في مآقي الأفراح والأحزان، ونشيج يصدح في سرّ المسّرات والأشجان، أي في كل نظراتها الشاخصة والفاحصة لما يجري فيها وحولها. وهو الحال الذي جسدته حركات الخوارج في كافة مواقفها، بحيث جعل منها "خروجا" يصعب تحديده بمعايير المصلحة العملية للعقل الأموي الماكر، كما يصعب قبوله بمعايير القدر المأساوي للأخلاق العلوية. وفيما بينهما تطايرت شظايا الفكرة الخارجية بوصفها لهيب الضمير المتآكل من خروجه على الجميع باسم الجميع. وهي المفارقة التي صنعت في آن واحد مأساة الخوارج ورونقهم الأبدي.

وشأن كل مفارقة روحية وفكرية كبرى هي الخميرة الضرورية لوجدان الثقافة وعقلها التاريخي. فالانتقال من وجدان الأحداث إلى عقل المواقف بمعايير الالتزام الفردي هي المكونات الضرورية لصيرورة الفردانية المتسامية. وذلك لأنها تجعل من كل ما يمس روحها وجسدها همّا من همومها الكبرى والصغرى. من هنا بروز الملامح الناتئة في المواقف والمآثر الكبرى والصغرى للخوارج. فالحركات التأسيسية الكبرى لا صغيرة فيها، بسبب قوة الرمزية الكامنة في جوارح الجسد وجروح الروح النازفة في مجرى مواجهة ما يبدو لها خروجا على حقيقة الإنسانية والحق. وفي هذا يكمن السبب الذي جعل من فكرة "مرتكب الكبيرة" العلامة الفارقة للخوارج.

فمن حيث المظهر الأولي أو رمزيته التاريخية لم تكن فكرة الخروج حكرا على الخوارج. غير أن ارتباطها في الوعي التاريخي والسياسي واللاهوتي والأخلاقي الإسلامي يعكس طبيعة التحول الجوهري في فكرة الخروج على السلطة بوصفها الصفة الملازمة للخوارج. وإذا كان الوعي اللاهوتي السياسي بمختلف أصنافه، وبالأخص ذاك الذي استجاب في اغلب حوافزه الأولى لإغراء السلطة وترهيبها، قد طابق بين الخروج على السلطة وبين الخروج على الدين، من خلال ابتداع مصطلح المارقة وإلصاقه بالخوارج، فانه يكون بذلك قد حدس عظمة الفكرة الخارجية الملطخة بدماء أتباعها وأعدائها دون أن يدرك قيمتها! وهو أمر عادي بالنسبة للوعي المتملق والخاضع لرغبات السلطة والسلاطين. بينما كانت شعلة الخوارج الأولى هي لهيب الاحتراق الذاتي في مرحلة الانتقال من الوجدان الأخلاقي إلى العقل الثقافي ومنهما إلى معرفة النفس الفعلية. وجرى التعبير عن هذه العملية بمعايير الخوارج في مصطلح الشراة.

فقد كان الخروج فعلا عاما يمكن إطلاقه على أي خروج مهما اختلف شكله ولونه ونوعه. من هنا إمكانية تهمة "المروق" بوصفها الصيغة الدينية اللاهوتية المعارضة للخروج على السلطة والدين، بينما كانت تسمية الشراة هي التعبير الذاتي الأصيل عن معرفة النفس الفعلية. وتتماهى هذه التسمية مع رغبة الخوارج الذاتية وعقائدهم العملية. بمعنى تأسيسهم فيها ومن خلالها للفكرة المتسامية عن ضرورة شراء النفس، أي عدم بيعها في أسواق النخاسة والساسة. فقد كانت تلك التسمية الأولى في التاريخ الإسلامي التي جسدت نمطا من الرؤية النظرية التي تتوحد فيها القيمة والمعنى، وأسست نمطا من الرؤية العملية التي تتحقق فيها المبادئ والشخصية.

فقد كانت فكرة الخوارج الأولى عن شراء النفس مرهونة بالرغبة الصادقة بمرضاة الله. وليس مصادفة أن يصرخ حرقوص بن زهير، بوجه الخليفة علي قائلا: "يا ابن أبي طالب! لا نريد بقتالك إلا وجه الله والدار الآخرة"[1]. كما نراها أيضا في الصورة النموذجية التي تنقلها كتب التاريخ عن هيئة وحالة المواجهة الحربية التي حصلت بينهم وبين معسكر الإمام علي، عندما شدوا رغم أعدادهم القليلة "شدة رجل واحد، والخيل أمام الرجال، فاستقبلت الرماة وجوههم بالنبل، فخمدوا". ووصف احدهم ما كان يراه قائلا "لقد رأيت الخوارج حين استقبلتهم الرماح والنبل، كأنهم معز اتقت المطر بقرونها"[2]. وهو وصف لا استهجان فيه، بقدر ما انه يبرز عمق الاستعداد غير المتناهي للروح الخوارجي القادر على مواجهة مصيره دون تردد. بل أن المصير نفسه يصبح جزء من غبار المعركة التي تلف الجسد لكي ترميه بحمية بالغة أمام مهمة التضحية العابرة بوصفها تحقيقا لفكرة الأبد. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن عنفوان الفروسية التي لا يعقل وجودها دون تحسس الجسد وهو يمرح في صحراء الصبر وبيداء التحدي وسواد البصرة والكوفة. إذ لا يعقل الأبد دون الأزل. فهما شأن الوحدة المرعبة والجميلة للحياة والموت. لكل منهما قيمته ومعناه ومداه. وفيما بينهما تتلألأ حمية الروح وصدق العزيمة، بوصفه الأسلوب الوحيد القابل للإدراك بمعايير الحدس المتسامي. وقد تمثل الخوارج هذا الحدس. من هنا "خروجهم" على الجميع! لكنه حدس لم يكن معزولا عن القدر الملازم للدولة الإمبراطورية وثقافة المواجهة العنيفة في مجرى إرساء أسسها الأولى.

فقد تمثل الخوارج إرهاصات الضمير الملازمة لانكسار الوحدة وتجزئتها، التي عادة ما ترافق الانعطافات الحادة في تاريخ الإمبراطوريات والأديان العالمية والفلسفات الكبرى

---

[1] البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥٤.

[2] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٢٢٠.

وصعود الأمم. فهي تساهم في تعميق التجربة السياسية وإدخال ما يمكن إدخاله من عناصر الراديكالية المعنوية، كما تفعل في الوقت نفسه على ربط المكونات المتصارعة في رؤيتها الخاصة. الأمر الذي يجعلها شديدة الحساسية تجاه كل ما يعارضها. مما يؤدي بها في حالات عديدة إلى الغلو السياسي، والتزمت الأخلاقي، والفوضوية المتسامية، وهوس الشك الوجداني (التوبة) مع ما يترتب عليه من انعدام الثبات والاستقرار في المواقف الظاهرية بوصفه الصيغة المثلى للثبات الباطني. فعندما استكتب عبد الملك بن مروان، على سبيل المثال، نجدة بن عامر الحنفي (رئيس النجدات) وأعطاه الرضا، خالفه بذلك أتباعه وطالبوه بالتوبة. فتاب. ثم ندموا على ذلك وتابوا وطالبوه بالتوبة من توته فتاب! مما اضطر ذلك بعضهم (أبو فديك) لقتله! وتكشف هذه الحالة النموذجية عن أن مظاهر الجسد الخشنة للخوارج لم تكن سوى الصيغة التاريخية لتهذب الروح في مجرى التدليل والبرهنة الذاتية على ما أسميته بالاستعداد على مواجهة المصير أيا كان مظهره بوصفه التزام الروح الفردي تجاه النفس والفكرة. وهي نتيجة تبعثر مكونات وتراكم وحدة التاريخ السياسي، لكنها تصنع على الدوام ما يمكن دعوته بالارتهان الكامل للفرد أمام التاريخ المعنوي (الأخلاقي) والسيرة الشخصية. ولا يمكن حل هذا الخلاف والخروج من مأزقه المتعرج في الحياة والضمير إلا عبر الإخلاص الدائم في الأقوال والأفعال. وقد صنع هذا التناقض خميرة الفكرة الراديكالية في الشخصية، بحيث يجعلها سماد الروح الأخلاقي في حياة الأمم والثقافة، ورماد الاحتراق الذاتي من اجل ذره في عيون السلطة الجائرة.

فقد كانت الهموم الكبرى للخوارج مقيدة بإجبار الأمة على العمل بما يمليه الضمير الحي والعقل الوقاد والإخلاص للعدالة، وليس بنفسية أو ذهنية الغزو والسلب والسلطة والجاه. وهو السر القائم وراء تحولهم إلى خميرة الصيرورة الثقافية الإسلامية الأولى التي أنقذتها في ميدان الفكر والإبداع من الفساد الأموي. بحيث جعلت منهم منذ البدء احد النماذج الرفيعة للإخلاص المادي والمعنوي لمتطلبات الإرادة المتسامية. الأمر الذي صنع ما يمكن دعوته بمثقف الإخلاص للفكرة والمبدأ. فقد استنسخ هذا الأنموذج الجديد روح الشخصية المحمدية التي بدت في أول أمرها خروجا على المعتاد والمألوف و"مروقا" على الوثنية، لكنها كانت في أعماقها وآفاقها شراء للنفس من أسواق الجاهلية بمختلف أصنافها وأشكالها ومستوياتها. بمعنى أنها قدمت النموذج لما ينبغي القيام به، وربط كل ذاك بفكرة الإرادة المتحررة من عبودية الرذيلة والاحتكام إلى صوت الضمير الخالص والصدق بمعاييره فقط. فإذا كان محور الإرادة المتسامية للشخصية المحمدية الأولى يدور حول فكرة الوحدانية بوصفها أسلوب توحيد الأنا والجماعة والحق، فان محور الفكرة الخوارجية كان يدور حول توحيد الأنا والجماعة والأمة تجاه إشكالية

السلطة والحق. وليس مصادفة ألا تجتمع كل فرق الخوارج على شيء مثل اجتماعهم على محاربة الإمامة الجائرة، أي السلطة الغاشمة. ومن الممكن فهم بواعث هذا الإجماع في طبيعة معارك "القرن التأسيسي" للإمبراطورية، بوصفه زمن التحول العنيف من الخلافة إلى الملوكية الذي اجترح في مجرى انكساره الأخلاقي والسياسي الأول بعد معركة صفين وقضية التحكيم، ظهور الخوارج.

فقد كان ظهور الخوارج بحد ذاته تمثلا لقيم الحق بمشاعر الفروسية العربية والإخلاص الإسلامي الأول، وتصلب في مجرى المعارك القاسية وتألم من قسوة الخديعة، وعاني من تحسس الخروج على القيم الإسلامية الطرية ومحاولة تجفيفها السريع من جانب الأموية. فقد كانت كل هذه المكونات المرة هي حنظل الفطام الذي دهنته الملوكية الأموية على حلمة السلطة المغرية. من هنا اشمئزاز الخوارج، أي ممثلي البراءة وذوق الطفولة المرهف من الاقتراب منها. وهو الشيء الذي كانت تريده وتحلم به الأموية. وذلك لأنها وجدت في فطام الأمة الناشئة عن ألبانها أسلوب التحكم وليس الحكم. الأمر الذي جعلها تسمع في صراخ الخوارج عويلا وليس مناجاة وغناء. فالسلطة الجائرة لا ترغب بشيء غير سماع المديح أو الصمت. من هنا ذم الخوارج للسلطة الجائرة والجهر بذلك أمام الملأ بالأقوال والأفعال. فقد جعل منهم هذا الخروج ممثلي الحق وصوت الحقيقة. ووجد هذا التمثيل انعكاسه العميق في منظومة الافكار الكبرى التي أسسها الخوارج في الموقف من السلطة.

فقد أسس الخوارج جملة من المبادئ الجوهرية بصدد السلطة هي الأرقى والأنقى والأصدق لحقيقة الإسلام الأولى والفكرة الإنسانية والنزوع الاجتماعي والإنساني. فهم أول من أسس لفكرة الاختيار الحر للإمام من جانب الأمة. وجعلوا منه عاملا بعقد اجتماعي سياسي أخلاقي هو مصدر الشرعية الوحيد له وللإمامة (السلطان والسلطة). من هنا اشتراطهم فيه صفات العدل والحق والمساواة، بمعنى أن يعامل الناس على مبادئ وقيم العدل والمساواة المحكومة بفكرة الشرع. وهو مبدأ محكوم بطرفي المعادلة: الأمة والإمامة (المجتمع والسلطة). فالأمة تختار واختيارها محكوم بقيم ومبادئ محددة، كما أن الإمام محكوم بها أيضا. من هنا لا قيمة ولا أساس لفكرة القرشية في الخلافة. لأنها تتعارض مع حقيقة الإسلام والإنسانية. وهو السبب القائم وراء دعوتهم الرفيعة بإجازة أن تكون الإمامة في غير قريش. بحيث نراهم يقولون، انه إذا احتاجت الأمة إلى إمام فيجوز أن يكون عبدا أو حرا، نبطيا أو قرشيا[1]. بمعنى أولوية

[1] مما جعل الشهرستاني يقول "إنهم أشد الناس قولا بالقياس". إضافة لذلك ينبغي تحليل مضمون "العبد" هنا على أنها فكرة مناهضة للعبودية، إذ لا يمكن للعبد أن يكون سيدا!

وجوهرية الفكرة الرفيعة والمبدأ المتسامي. من هنا ضرورة محاربة كل من يخرج على الإمام المنتخب، تماما بالقدر الذي ينبغي عزل أو قتل الإمام إذا "بدّل السيرة وخذل الحق". بمعنى يعزل إذا رضا ويقتل إذا رفض. ودفع بعض الخوارج هذه الفكرة إلى نتيجتها المنطقية والأخلاقية عندما قالوا بإمكانية أن لا يكون في العالم إمام أصلا. بمعنى التحرر من فكرة الراعي والرعية، والسيد والتابع، والقائد والجمهور. وهي فوضوية متسامية لكنها كانت تتمثل وتؤسس لفكرة الحرية التي لم يرتق إليها في عالم الإسلام غير الخوارج. وفيها كان يكمن أيضا سر محاصرتهم الرهيبة. وذلك لان فكرة الخوارج عن السلطة وموقف مثقفهم منها كانا يتعارضان آنذاك تعارضا تاما مع كمية العناصر المتراكمة في صيرورة الدولة الإمبراطورية. ووضعهم هذا التعارض في صلب المعركة التاريخية التي قدموا أنفسهم شهداء لها وعليها. بحيث تحول وجدهم ووجودهم وغايتهم إلى كينونة واحدة جعلت من الغلو السياسي، والتزمت الأخلاقي، والفوضوية المتسامية، وهوس الشك الوجداني مصدر القول والفعل الذاتي في مواجهة النفس والسلطة على السواء. أما النتيجة فهي صنع بهاء وصفاء المثقف الخوارجي ومصيره المأساوي

فالوساوس والشكوك هي آخر ما يساور الشخصية الكبيرة حالما تجد نفسها في لجة المعارك الحامية والدامية. لكن ذلك لا يعني انعدامهما في الأعماق. فاليقين الدقيق هو الوجه الآخر للشك العميق. وكلاهما يلطفان شغف القلب ووحي الضمير بوضعهما أولا وقبل كل شيء أمام مهمة تحدي النفس. فعندما تواجه الشخصية الكبيرة مآسي الحياة وعذاباتها بتحد قادر على انتزاع الغريزة من الجسد، والإبقاء على معالم الروح كما لو انه جسد الوجود الفردي، فإنها لا تفعل في الواقع إلا على تذليل أشباح الزمن. ومن ثم البرهنة على إن حقيقة الأنا هي ابد الوجود الحق. وهي مفارقة ترتدي مسوح المغالطة حالما تصبح جزء من الأهواء، ولباس الحقيقة حالما تصبح جزء من منطق الإخلاص. وهو المنطق الذي يصنع مثقف الإخلاص المعنوي. وذلك لما فيه من قدرة على تذليل وساوس الأحلام والدعوى الفارغة.

وهي حالة متناقضة، بل وتتسم بقدر كبير من المفارقة بسبب صعوبة التناغم الفعلي بين المنطق والوجدان الفائر. ولعل مفارقتها المذهلة تقوم في أنها عادة ما تبدع مثقفا لا يحلم! رغم كونه التجسيد الخلاب لحقيقة الأحلام الكبرى. وذلك لان فوران الوجدان العنيف عادة ما يلغي إمكانية التأمل ورؤية النفس ويجعلها تدور في رحى الحركة الهائجة لقيم الروح والجسد. حينذاك يصبح الحلم الوحيد هو الارتماء في أحضان المطلق الأخلاقي، بوصفها الحالة التي تجعل من المثقف أشبه ما يكون بنيزك الوجدان في بداية الليل الدامس! يتساقط ويعطي للآخرين إمكانية التأمل والحلم!

وقد كان أوائل الخوارج نيازك الثقافة الإسلامية في تساقطها المشع عند بداية الظلام الدامس للأموية. فقد كانت طبيعة ونوعية الانتقال من الخلافة إلى الملوكية فعلا مناقضا لمقدمات الفكرة الإسلامية عن الدولة والأمة والشرعية. بحيث جعل من كل خطوة تخطوها الأموية بهذا الصدد خروجا على الروح والجسد الفردي والاجتماعي والحكومي. وهو السبب القائم وراء تشنج الثقافة والرؤية الكونية للقوى المعارضة. فالإمبراطورية الثقافية الكامنة في الرؤية التوحيدية للإسلام الأول سرعان ما جرى كسرها بطريقة راديكالية تتسم بقدر هائل من العنف والإكراه والغدر والخيانة. وقد كانت تلك اشد العناصر مرارة في دهان الأموية لفطم الأمة والنخب عن مصادر رضاعتها الطبيعية. إذ لم يبق من إمبراطورية الخلافة الأولية شيئا غير قوة الإكراه الخالية من شرعية الروح والتاريخ المعنوي ونخب التأسيس الروحي والعملي ومعاناتها الفعلية في إرساء أسسها المادية والمعنوية.

فقد كان البديل الأموي للخلافة هو إمبراطورية الإكراه والغنيمة. ومن ثم لم يبق من معاناة تأمل الملك والملكوت والجبروت الإسلامي الأول سوى ملك الأموية وجبروتها السلطوي المتحرر من كل قيود أخلاقية وقانونية. وبالتالي رمي ملكوت السماء الإسلامي تحت حوافر العطايا ومرتزقتها. من هنا حدة النفور والمواجهة والتحدي في نحو القلوب الورعة والرغبة في إعرابه حسب قواعد الهموم الإنسانية الكبرى. فقد وضع الخوارج قواعد هذا النحو، وقاموا بإعرابه على قدر ما فيهم من فروسية العرب القديمة وعقائدية الرؤية الإسلامية الأولى. ومنهما جرى بناء صرح المعاناة الفردية العميقة لما يمكن دعوته بهموم الحق المهان. وهي هموم فردية الروح عامة الجسد. بمعنى أنها تنبع من القلب والوجدان في رؤيتها للكل الإسلامي على مستوى الأمة والدولة، والحياة وما بعدها.

وليس مصادفة أن نرى قلوب الخوارج تبكي وعيونها فرحة. فهي الحالة المثلى لتناغم الروح والجسد أو تكاملهما المخلص بمعايير الحق والحقيقة. مما جعل من الممكن تعالي الروح في سماء التضحية والشهادة، واقتراب الجسد من بيداء المعارك. أما المعنى الحقيقي لهذا التناقض فيقوم في تحول الإبادة إلى ابد، بمعنى تحول التضحية والاضمحلال في سديم المعارك إلى تخليد فكرة الحق والحقوق الأبدية. من هنا ظهور فكرة "حكم الأزل" وليس الأفراد. إن لم تعن فكرة الخوارج الأوائل عن انه "لا حكم إلا لله" سوى الحكم البشري الرفيع لأنه مرهون برؤية محددة هي عين "الوحي الإلهي". وليس "حكم الله" في رؤية الخوارج سوى رؤيتهم الذاتية. وتقترب هذه المعادلة من حدود المعضلة العصية على الحل، لكنها معقولة بمعايير ما أسميته بمنطق الإخلاص المعنوي. بحيث جعل هذا المنطق منهم نيازك الوجدان الإسلامي الفائر أمام فتور

النخبة المترهلة بالثروة المسروقة، أي أمام نخبة لا تسمع بسبب انسداد سمعها الباطن، ولا ترى بسبب عميان بصيرتها، ولا تتحسس حقائق الأشياء بسبب يبوس أعصاب وجدانها الفردي، ولا تتذوق طعم الأبد لأنها محكومة بأوهام الأزل. وليس مصادفة أن يخرج مثقفو الخوارج الأوائل من بين جموع القوى العربية الإسلامية كما لو أنهم قوى غريبة، سرعان ما جرى تساقطها في حروب شرسة. أما البقية الباقية فقد جرى تجاهلها كما لو أنها قوى مجهولة. أما في الواقع، فان خروج مثقف الإخلاص المعنوي لا يتحمل الانتظار الطويل، لأنه من طبيعة النيازك الخارقة والشهب اللامعة. مهمتها العدم في كون الوجود. وأكثر من حقق الصيغة الأولية لهذه الظاهرة عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير البجلي وعروة بن جدير وأبو بلال مرداس بن جدير، بوصفهم معالم الروح العملي والهجوم السياسي المحكوم بوجدان هائج وأخلاق صارمة وفكرة سياسية متزمتة. وهو الوجه المكمل والمتمم لرعيل المثقف النظري للخوارج في شخصيات جابر بن زيد وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وعبد الله بن أباض.

*****

عبد الله بن وهب الراسبي- مثقف الإخلاص الحر

لقد جسّد عبد الله بن وهب الراسبي في حياته ومماته، وظاهره وباطنه، وشخصيته ومآثرها المعنى الواقعي والخيالي لنيزك الثقافة الإسلامية الأولى. فقد كان هو بالفعل النيزك الأول للروح الإسلامي الحر وشهاب الخوارج الأكبر في الإخلاص للفكرة والحق. بحيث جعله ذلك مشهور مرموقا ومغمورا مجهولا. فقد برز بقوة وعنفوان الصعود التاريخي للدولة والروح والأمة وسقط في مجرى تكونها، كما لو انه البرهان الإنساني على أن تهذيب المسار الطبيعي للأفلاك هو عين ثباتها في مواجهة ما لا يتحمل الدوران فيها بمعاييرها. الأمر الذي يجعلها سريعة خاطفة محرقة مخيفة، لكنها تترك وهج الانطباع العميق والاندهاش المغري في خيال الطفولة وتأمل العالم. وهو تساقط يرجّ في اصطدامه بالأرض ترابها، ويثير هواءها، ويمطر سماءها، ويحرق أشجارها وأدغالها، أي يخلط مكونات أو اسطقسات وجودها الحي. لكنه تساقط يصعب تحديد مقدماته ونتائجه، شأن كل ما هو ملازم لحركة الأشياء وليس طبيعتها.

وقد مثّل الخوارج في أنفسهم وأفعالهم ومآثرهم شطح التاريخ الأول للدولة الإمبراطورية والثقافة الكونية، والتهور المتسامي في رسم معالمها المتوحدة. من هنا غرابة ظهورهم وقوتهم المدمرة في أعين من تعود على الاختباء في خيام الأوهام وقبور الأحلام وسكون العبودية ورتابتها. وهو انطباع عادي شأن كل عادة مترهلة في تكرار الزمن ومساره.

فالثقافات الكبرى الملازمة لصعود الإمبراطوريات التاريخية عادة ما تجتذب في مجرى بناء قوتها الذاتية كل المكونات السارية والعائمة والطائرة في محيط رؤيتها ولمسها وشمها وتذوقها. وهو الشرط التاريخي الأول لصيرورة حسها الجامع وعقلها الأول. وعادة ما يصبح جذبها لمكونات الوجود عين سحقها وإعادة تركيبها. وليس مصادفة أن يتحول اجتذاب تراب الوجود التاريخي، ونار السلطة المحرقة، وهواء الفكر العاصف، ومياه الأمزجة الحارة إلى أسلوب بناء صروحها المادية والمعنوية. فقد تراكمت مكوناته بقدر من التجانس في ظل صراع الخلافة الأولى. لكنها سرعان ما اختلطت في ظل الانكسار التاريخي لتراكم النسب الطبيعية الذي أحدثته الأموية، بحيث جعلت من مكونات الوجود خليطا فاسدا. فالحقيقة والجمال والإمبراطورية الثقافية نسبة متجانسة وليست أخلاطا عشوائية. أما الأموية فقد أحرقت الوجود التاريخي بنار السلطة، وبّخرت الفكر بعاصفة الاستحواذ والقهر، وجففت ينابيع المياه الدافئة بجليد المصالح الباردة، وقدمت نفسها على أنها "تحقيق" للسنّة والجماعة. أما في الواقع فإنها لم تكن أكثر من إجبار الأمة على الإجماع بالعبودية لها، بوصفها السّنة الجديدة لإمبراطورية العائلة والقبيلة. من هنا رؤيتها في كل من يعارضها "خارجيا" على "السنّة والجماعة". ودفع الخوارج أثمانا باهظة للبرهنة على فساد هذه الخديعة التاريخية. ولعل الثمن الأكبر هو تحويل بطولة الخوارج إلى غدر وخيانة، واستشهادهم إلى جرائم، وإيمانهم إلى مروق، وإحسانهم إلى فسوق، وإهمال كل شخصياتهم الكبرى ورميها في سلة الإهمال والنسيان. غير أن كل ذلك لم يكن في الواقع شيئا غير مخادعة الزمن. وهي الصفة الملازمة لزمن السلطة وهلع الأشباح.

فقد عملت الأموية وتقاليد الاستبداد اللاحق على طمس هوية الخوارج الحقيقية، وبالأخص أبعاد الحرية المتسامية فيها والإخلاص لفكرة الحق. وجرى ذلك من خلال إبراز صفة الغلو والمروق ورمي أعلامهم الكبار في هاوية النسيان. وليس مصادفة ألا تحفل كتب التاريخ والسير بمعلومات دقيقة وموسعة عنهم، وهم الذين شغلوا الحيز الأكبر من اهتمام شرطة الحجاج وجواسيسه، وفقهاء الأموية وشعرائها. بعبارة أخرى، إن تاريخ الصيرورة الأولى للإمبراطورية وصراع مدارسها الكبرى، التي وضع الخوارج لبانتها الأولى وخميرة معتركها الفكري والروحي، تبدو كما لو أنها بلا أشخاص وأعلام. وهو أمر طبيعي بسبب كون الخوارج هم أول وأكثر من حقق فكرة الفرد والمسئولية الفردية والالتزام الفردي والتضحية الفردية من اجل الحق والحرية. ومن ثم لم يكن الشعار الذي رفعه الخوارج عن انه (لا حكم إلا لله)، سوى الصيغة اللاهوتية أو الوجه المتسامي لفكرة الحكم العادل. تماما كما لم يكن اختيار عبد الله بن

وهب الراسبي لرئاسة الحركة الخوارجية سوى النموذج العملي لتحقيق فكرة الاختيار الحر. لكنه اختيار حددته شخصية الراسبي بوصفه ممثل الإخلاص الحر للحق والحرية.

بعبارة أخرى، إننا نعثر في طمس حيثيات حياته والمعلومات المتعلقة بحياته ومماته عن حدة الملامح البارزة في شخصيته، بوصفه مثقف الإخلاص الحر، المحكوم في هواجسه ووجدانه وعقله بقيم الحرية والعدل والفروسية المتسامية في تحقيقها. وقد يكون اصدق تعبير عنها في كتب الماضي هو الذي حاول أن يصوره باعتباره العامل بالعدل والاعتدال، والناطق بالحق والحاكم به، الذي كان يلطف بالرعية ويقسم بالسوية[1]. وجعلت هذه الصفات السلطة (الأموية وتراثها اللاحق في العباسية وغيرها) يطمسون جهد الإمكان كل مآثره. بسبب ما فيها من إثارة للعقل والوجدان، وقلق للسلطة الجائرة. فقد كانت حياة عبد الله بن وهب الراسبي ومماته نموذجا حياة للروح المتسامي المتربي بتقاليد الفروسية العربية والفكرة الإسلامية الأولى. وصنعت هذه المكونات شخصيته، ووضعتها أمام اختبار التاريخ السياسي وفكرة الحق والعدالة والحرية[2].

فقد كان اختياره بعد التحكيم بديلا سياسيا أخلاقيا للخديعة. فعندما وجد من انضوى لاحقا تحت حركة الخوارج في التحكيم ونتائجه مهزلة الاتفاق المزيف والخلع، اضطروا إلى الوقوف أمام مهمة البيعة الصادقة[3]. بمعنى أنهم وجدوا فيها وفيه بديلا لإمكانية استئثار معاوية بالسلطة. ويمكن رؤية الملامح الواقعية لهذه الفرضية بوصفها جزءا من مسار التاريخ اللاحق وليس احتمالاته الممكنة. فقد ضعف جيش الإمام علي بن أبي طالب بعد قتال وقتل أهل النهروان (أوائل الخوارج). وتشير هذه النتيجة إلى أنهم كانوا يمثلون القوة المخلصة في

[1] الدرجيني: طبقات المشايخ، ج١، ص٢٠٢. ويضيف الدرجيني إلى هذه الصفات كونه كان ذا رأي وحزم ودين وعلم. وهي صفات نادرا ما نعثر على الإشادة بها عد الآخرين. وقد يكون الزركلي يمثل إحدى الحالات الشاذة عندما وصفه قائلا: "كان ذا علم ورأي وفصاحة وشجاعة أدرك النبي وشهد فتوح العراق مع سعد بن أبي وقاص". (انظر الزركلي: الأعلام، ج٤، ص٢٨٨.)

[2] إن صفات عبد الله بن وهب الراسبي هي لحد ما صفات قادة الخوارج جميعا بدون استثناء. ولا يتعارض ذلك مع فردية الخوارج، بقدر ما يؤكدها. فالخلاف المحتمل عن نماذج الفردية المتسامية يظهر في تباين شروط الحياة والعمل والمواقف، لكنه يتوحد من حيث الجوهر بالنسبة لتحقيق القيم الكبرى.

[3] تشير اغلب كتب التاريخ إلى أن نزوع الخوارج في بداية الأمر لم يكن محكوما بفكرة الاستيلاء على السلطة. على العكس، هناك من دعا ونادى إلى ترك دار الفتنة إلى بعض كور الجبال. (انظر الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص١١٥). ولم يكن ذلك هروبا من الواقع وإشكالاته وصعابه، بقدر ما كان يعكس طبيعة موقفهم الأخلاقي المتجرد من نفسية المصلحة وغرائز الاستحواذ. وذلك لأن مبدأ وغاية الخوارج وثيق الارتباط من الناحية النظرية والعملية بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

القتال[1]. كما لم يكن مصادفة أو اعتباطا أن تتحول مهمة قتال وقتل الخوارج إلى مقدمة صعود الأموية وضمان استمرارها. فقد كان الخوارج القوة الإسلامية الوحيدة آنذاك التي رفعت فكرة محاربة الأموية إلى مصاف العقيدة المقدسة، أي محاربة السلطة الجائرة بوصفها محور الإيمان. على عكس النخب الأخرى (القرشية والتقليدية) التي سكنت وارتدت وقنعت وسكتت بمساومة "عام الجماعة" والموافقة على تسليم مقاليد الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان.

من هنا يمكن فهم شخصية عبد الله بن وهب الراسبي الذي أول من رفع شعار الخروج على السلطة الجائرة وعدم الاعتراف بها. كما انه السر الذي يفسر رفض فكرة القرشية في الإمامة وعدم اعتبارها شرطا من شروطها. إذ لم يعن انتخاب عبد الله بن وهب الراسبي سوى الصيغة العملية والفردية لفكرة الخلافة أو الإمامة بوصفها إدارة بالتعاقد لشئون الأمة، محكومة ومقيدة بالصفات الشخصية والقانون. فقد وضع عبد الله بن وهب الراسبي فكرة شرعية الخروج على السلطة الجائرة. فقد ميزت هذه الفكرة الخوارج بصورة تختلف عن كل الحركات والنظم الفكرية الأخرى. وذلك لأنها الوحيدة التي جعلت من الخروج على الإمامة الجائرة واستبدالها بأخرى عادلة مهمة الأمة وتعاقدها الحر، بمعنى رفضها مكونات العائلة المقدسة والقبيلة المقدسة والوراثة أيا كان شكلها. وبالتالي فهي الحركة الوحيدة التي تمثلت حقيقة الخلافة كما نراها في شخصيات أبي بكر وعمر وعلي، وجسدت بصورة نظرية وعملية حقيقة الفكرة الإسلامية المحمدية عن الفرد والجماعة والأمة والله والشرع، بوصفها مسئولية مشتركة وعقيدة معقودة بعقد الجماعة. فقد كان ذلك الإبداع التاريخي النظري الأول في ميدان الفكرة السياسية والاجتماعية الذي أسس له عبد الله بن وهب الراسبي، واستمرت عليه تقاليد الخوارج حتى الرمق الأخير، وبالأخص في مرحلة التأسيس الأولية حتى انقراض الأموية[2].

ووجد هذا التأسيس انعكاسه الأول في انتخاب الخوارج له بوصفه إمامهم البديل عن احترق القوى المتصارعة (الذي وجد انعكاسه في مقدمات نتائج التحكيم). إذ كان انتخابه تحقيقا فعليا لشخصيته، بوصفه ممثل النزوع السياسي الأخلاقي الصارم في الموقف من الدولة والسلطة والأمة والجماعة الأنا. ونعثر على ملامح هذه الشخصية الأولية في خطبته التي ألقاها

---

[1] لقد كان الخوارج طاقة القوة العسكرية وطليعة القوة الضاربة للإمام علي بن أبي طالب. ومن المكن رؤية ذلك أيضا في كثرة شكوى الإمام علي وانتقاده اللاذع لأتباعه بعد قتال الخوارج في موقعة النهروان.

[2] لم يقر الخوارج بالإمامة الشرعية لمعاوية، كما أنهم لم يعترفوا بالخلافة الأموية على امتداد تاريخها، لأنها كانت بالنسبة لهم غير شرعية. والاستثناء الوحيد هو علاقتهم بإمامة عمر بن عبد العزيز، الذي طلب مساعدتهم فاستجابوا. وهو مؤشر دقيق على ما سبق وان ذكرته أعلاه.

بمن حوله بعد ما تبين من أمر الحكمين، حيث نسمعه يقول:"أيها الناس، ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن وينتسبون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيا آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق وإن ضر ومر. فإنه أن يضر ويمر في هذه الدنيا فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله وخلود الجنة. فاخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض هذه المدائن، منكرين لهذه البدعة المضلة والأحكام الدائرة"[1]. كما نعثر عليها في مواقفه وأقواله بعد الخروج من معسكر الإمام علي وقبوله بالإمامة. فقد قبل بها بعد تحرج وتحرز. وعندما قبل بها قال:"ما أخذتها رغبة في الدنيا، ولا أردها فرقا من الموت". وعندما عقدوا له الرئاسة، أرادوه على الكلام فقال:"لا خير في الرأي الفطير والكلام القضيب". وبعد أن فرغوا من البيعة له قال: "دعوا الرأي يغبّ، فان غيوبه كشف عن محضه"[2]. إذ تعكس هذه المواقف نفسية وذهنية المثقف الخوارجي، الذي استطاع أن يوحد في ذاته إدراك قيمة الفكرة وتراكم المعرفة واختمارها وعرضها على محك الواقع والتاريخ. بمعنى إننا نعثر فيها على معالم البروز القوية للانا المسئولة في أقوالها وأفعالها أمام النفس والجماعة والأمة والتاريخ. وهو البعد النموذجي الجديد الذي قدمه عبد الله بن وهب الراسبي في مرحلة الانتقال العاصفة من الخلافة إلى الملوكية.

*****

حرقوص بن زهير – مثقف التحدي الجريء

لقد كان حرقوص وسيبقى في ضمير الثقافة العربية الإسلامية أشبه ما يكون بكوكب دائر في فلك الغيب والمجهول. وهو السر الذي يختفي وراء تلاشي اسمه في ذاكرة الأجيال وبقاءه في "علم" الثقافة اللاهوتية المزيفة والعقائدية الخشنة. انه شأن النجوم الكبرى الساقطة منذ أمد بعيد، ليس شعاعها سوق حركة اقترابها من ذوق المعاصرة. وسوف لن تختفي لأنها جزء من صيرورة الثقافة الحرة وكينونة إشعاعها الغائر في الضمير، والغامر في الوجدان، والحائر في العقل، والساهر في الحدس. فقد أثارت هذه المكونات ثأر السلطة الجائرة ومرتزقتها بالشكل الذي حاولت طمس معالم الروح المتسامي في جرأته من خلال تشويهها بمعايير التلفيق الأموي الخالص. وجرى وضع هذا التلفيق في حديث "نبوي" كاذب عن "ذي الخويصرة" و"ذو الثدية" القائل للنبي محمد عندما كان يقسم قسما[3]:

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٢٠٨.
[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص٢٠٥.
[3] يختلف نسبه القبلي باختلاف التلفيق، فمرة يقال انه من بني تميم، ومرة من بني كلب، وفي أخرى من قبيلة ثالثة.

- يا رسول الله اعدل!
- ويلك ومن يعدل إذًا لم أعدل! قد خِبيت وخسرت إن لم أكن أعدل!

وعندما انتفض عمر بن الخطاب قائلا:

- يا رسول الله ائذَن لي فيه فأضرب عنقه!
- دَعه! فان له أصحابا يحّقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم. يقرءون القرآن لما يجاوز تراقيهم. يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية...".

وليس "ذي الخويصرة" و"ذي الثدية" المزعوم سوى حرقوص بن زهير. ويشير هذا التلفيق إلى الوجه الآخر عن حقيقة حرقوص بن زهير السعدي، بوصفه "صحابيا" يساهم في إبداء الرأي، وجريئا للدرجة القادرة على اتهام النبي بعدم الإنصاف والعدل في القسمة. وهو البعد الغائر والغامر والساهر في شخصية حرقوص بوصفه ممثل العدل التام، أي الصفة الجوهرية المميزة لمثقفي الخوارج. فقد جرى جمع هذه الصفات في تقاليد الفكر الخارجي وسيرة شخصياته في تصوير مقتضب عنه بوصفه رجلا "من أهل النسك والعبادة والتقشف والزهد. ذو نجدة وبأس وشدة"[1]. وهو وصف دقيق يجمع بين الروح والجسد على مستوى الوجود والأخلاق. وهي صفات تراكمت في مجرى حياته، التي لا نعرف عنها إلا القليل، لكنها برزت في معالم المواجهات الكبرى وقرن التأسيس الإمبراطوري والثقافي الأول. فمن المعلوم عنه انه كان احد أمراء الجيش الذي فتح الأهواز أيام عمر[2]. وعندما واجهت قوات المسلمين صعوبات في تذليل الهرمزان الفارسي صاحب خوزستان، فان عمر بن الخطاب أمدَّ المسلمين بحرقوص بن زهير السعدي، وأمَّره على القتال. وفتح حرقوص سوق الأهواز ونزل بها.[3] كما انه كان من المشتركين في معارك صفين.

لكن التحول الكبير في شخصيته الواقعية والمثالية، والتاريخية والفكرية قد حدث بأثر التحكيم. فقد كان في آن واحد أول من رفض التحكيم وشهر السيف بوجه الإمام علي. بمعنى انه مثل في شخصيته الروحية والسياسية معالم الفكرة الحرة والجرأة من اجل إقرار الحق. فقد كان القبول بالتحكيم بالنسبة له هو التنازل عن الحق والشرعية. ومن الممكن رؤية المعالم الواضحة لهذا الموقف في خطبته التي تكلم بها في مجرى انتخاب عبد الله بن وهب الراسبي إماما. إذ

---

[1] الدرجيني: طبقات المشايخ، ج١، ص٢٠٣.

[2] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٧٦.

[3] أسد الغابة، ج١، ص ٤٧٤-٤٧٥.

نسمعه يقول: "إن المتاع بهذه الدنيا قليل. وان الفراق لها وشيك. فلا تدعونكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها ولا تلوينكم عن طلب الحق وإنكار الظلم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون. يا قوم! إن الرأي ما قد رأيتم، والحق ما ذكرتم. فولوا أمركم رجلا منكم، فانه لابد من عماد وسناد ومن راية تحفون حولها وترجعون إليها"[١]. ووجدت هذه الفكرة صيغتها الدرامية الهائلة في كيفية مخاطبته للإمام علي بن أبي طالب في مجرى الاستعداد لقتاله: "يا ابن أبي طالب! لا نريد بقتالك إلا وجه الله والدار الآخرة"[٢]. إذ يعكس هذا الموقف، شأن كل النيازك السريعة الهبوط من "الأعالي" إلى مجهول الوجود، قيمته العميقة بالنسبة لصيرورة الاندهاش المعرفي الذي أسس لما يمكن دعوته بجرأة الروح الأخلاقي. بعبارة أخرى، لقد كان حرقوص بن زهير الممثل النموذجي للروح المتحدي، والقادر في الوقت نفسه على مواجهة الجميع بغض النظر عن مكانتهم وموقعهم، باسم الحق والحقيقة والأبد الجميل.

*****

عروة بن جدير – مثقف الفروسية المتسامية

هناك شخصيات لا يمكن تحديد ماهيتها بمعايير الزمن، لأنها تخرج على عادة التكرار فيه، بسبب تجانسها المتكامل. فالتجانس التام هو مصدر الجرأة الروحية المتسامية. وقد جسد هذه الحالة عروة بن جدير في حياته ومماته، مواقفه من النفس والسلطة. لقد كان مع أخيه مرداس بن جدير توأم الفروسية المتسامية والإخلاص الأبدي لفكرة الحق والعدل الإنساني. وقد يكون الوصف الشائع عنه في الفكر الخوارجي عن انه "بلغ في الورع والديانة" الحد الأقصى، هو التعبير العادي عن حقيقة الفروسية المتسامية. وذلك لأنه استطاع أن يحقق النسبة المثلى لأيام "الخروج والقعود". فقد كان يقال عنه بأن له "أيام في الخروج والقعود"، أي في السلم الحرب. بحيث يمكننا العثور فيها عما يمكن دعوته بوحدة الوجدان والعقل المميزة للنفسية الفروسية. بمعنى إننا نعثر فيها على وحدة الزمن وتجانس الروح الفرداني. وليست هذه الوحدة سوى النسبة الضرورية التي يمليها العقل على الضمير، والضمير على العقل من اجل تحريك الجسد وتهدئته. إذ ليس القعود سوى الهدوء الطبيعي للشخصية، بينما الخروج أو الحرب هي الحالة المكملة لها. وكلاهما حالان لروح واحدة هي فروسية العقل والوجدان في الأقوال

[١] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٢٠٩.

[٢] البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥٤.

والأفعال، والوحدة المتجانسة لفردانية المثقف في مواجهة إشكاليات الحياة كما هي. حينذاك يتحول العالم إلى سراب أمام حقيقة الأنا الفاعلة بمعايير رؤيتها الفردية والإخلاص لها حتى النهاية. وليس مصادفة أن يكون أول من شهر سيف الخوارج. ومن ثم أول من وضع معالم حركتها العنيفة بوصفها مواجهة وتحد. وهي الصفة التي ميزت عروة بن جدير حتى مقتله.

وتنقل لنا كتب التاريخ والسير كيف واجه كل أولئك الذين جسدوا نموذج الانتهاك الصارخ لفكرة الحق والاستهتار بحياة الناس من ولاة بني أمية في العراق. فقد سعت الأموية إلى فطام الناس عن الحق، وقطع لسان المعارضة والاحتجاج. فقد كانت الخوارج مادة هذه المساعي الكبرى، بسبب طبيعة العلاقة العدائية بينهم وبين الأموية. ولم يكن بالإمكان تذليل عقد هذه العلاقة بأساليب الدهاء السياسي والإغراء المادي. من هنا شدة العنف والإكراه والترهيب. والسبب يكمن في كون الأموية هي التجسد النموذجي للخروج على الحق، بينما الخوارج هم التجسيد النموذجي للخروج على الإمامة الجائرة والظلم. وقد مثل عروة بن جدير وتمثل هذا الاحتجاج والخروج بطريق اقرب ما يكون إلى الدراما البطولية. إذ تنقل لنا كتب التاريخ الحور المقتضب الذي دار بينهما، الذي انتهى بقتله. ويعكس هذا الحوار أسلوب التجريم "العقائدي" المبيت الذي استعملته الأموية بوصفها المبرد الذي تحك عليه إرادة المواقف المعارضة، وبالتالي اكتشاف معدن الشخصيات. لكنه اكتشاف لا علاقة له بالمعرفة، وذلك لأنه كان اقرب إلى طلب الاعتراف المقرون بالشفاعة أو الموت.

فقد حولت الأموية الموقف من الأشخاص إلى عقيدة دينية. ورفعتها إلى مصاف فكرة "أهل السنة والجماعة" بوصفها جماعة الخنوع المحكومة بإرهاب السلطة. من هنا اختبار أو امتحان الأشخاص عبر سبر حقيقة مواقفهم من "الخلفاء الراشدين". وهو امتحان مهمته معرفة الموقف من عثمان وعلي، أي من تأييد أو معارضة الأموية. وبما أن الخوارج هم روح وكلمة، من هنا إمكانية الحكم عليهم من خلال الاحتكام إلى مواقفهم. وقد اكتشف الحجاج بن يوسف الثقفي هذه الحقيقة ورفعها إلى مصاف البرهان الدقيق في معرفة الخوارج. لان الخوارج هم الوحيدون آنذاك الذين كانوا يقولون ما يعتقدون ويفعلون ما يقولون. لهذا نرى زياد بن أبيه يسال عروة بن جدير رأيه بالخلفاء فقال خيرا بابي بكر وعمر وعثمان في سنواته الأولى وعليا حتى التحكيم. وعندما سأله رأيه بمعاوية، فانه سبه سبا قبيحا. وعندما سأله عن نفسه (زياد)، فأجابه "أولك لزنية، وآخرك لدعوة!". وعندما قتله زياد طلب من مولى عروة أن يصفه باختصار، أجابه "ما أتيته بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشا بليل قط". اننا نعثر في هاتين العبارتين على بداية ونهاية عروة بن جدير وحقيقته التاريخية والروحية بوصفه مثقف الفروسية المتسامية.

إن الشخصيات الكبرى مجهولة! وذلك لان حياتها بسيطة شأن الحقيقة. وليس مصادفة ألا يبقي التاريخ الملموس عن مرداس بن جدير سوى معلومات وتقييم يمكن حصره بعبارات وجيزة وهي: مرداس بن جدير ويكنى بأبي بلال، وانه "كان عابدا مجتهدا عظيم القدر"[1]. وتحتوي هذه العبارة المكثفة في أعماقها على عظمة القدر التاريخي في شخصيته، وعظم قدرته الفردية والحياتية التي جعلت عمران ابن حطان يرثيه في احد أجمل وأعمق الأبيات الشعرية الصادقة:

يـا عيـن ابـكي لمـرداس ومصـرعه	يـا رب مـرداس اجعلـي كمـرداس
أنكـرت بعـدك مـا قـد كنـت اعرفـه	فالنـاس بعـدك يـا مـرداس لـيس بالنـاس!

*****

وهي صيحة من الأعماق يتناغم فيها صدق العبارة والتعبير، وإخلاص العقل والوجدان، وتأسي الروح والجسد، وسمو الأنا واعتزازها به. فعندما تتحول الشخصية إلى مثال أعلى، ويكف الناس بعده أن يكونوا بشرا، فان ذلك يعني ارتقاءها إلى مصاف القيمة المتسامية والمرجعية الروحية المجردة. وجسّد مرداس هذا الارتقاء في شخصنة القدر المجهول عبر رميه في ميدان المواجهة الحية باسم القيم الخالدة للحقيقة الإنسانية وحقوقها. وحالما تناثرت شخصيته، بعد الغدر به ومقتله عام ٦١ للهجرة، في فضاء الروح الباحث عن معنى يجعل من القعود والخروج (السلم والحرب) رحى الدورة الدائمة للانا في مواجهة ذاتها أولا وقبل كل شيء، فإنها أخذت ترجع إلى أصولها الأولى، وتتلاشى في القاع التاريخي للثقافة وضمير الأمة الأخلاقي. وليس مصادفة أن تعمل الفرق الإسلامية اللاحقة على إدراجه في شجرة أنسابها الأولى وأقطاب مرجعياتها وأصولها. وقد التقط هذه الظاهرة قبل قرون عديدة ابن أبي الحديد، عندما أشار إلى أن كثير من الفرق تنتحله لتقشفه وتصرمه وعبادته وصلابته. فالمعتزلة تنتحله وتقول انه خرج منكرا على جور السلطان داعيا إلى الحق، وانه من أهل العدل. وأما الشيعة

---

[1] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢، ص٥١٧.

فتنتحله وتزعم انه كتب إلى الحسين بن علي، على انه ليس من الخوارج وانه لا يدين بآرائهم، وانه على دين أبيه[1].

لقد وجد كل من تعتمل في أعماقه وحدة العدل والإحسان والحق والحقيقة والاستعداد للتضحية من اجلها قدرا يمكن إدراجه فيه بوصفه جزء من تاريخ متسام. ولا يعقل هذا التاريخ دون معاناة الأفراد المتسامية، التي تجعل من قدرهم الكبير في التاريخ جزء من مصير الروح المتسامي. وبالتالي تلاشي واضمحلال ملامح الحياة العادية من سيرتهم الشخصية. وهو سر المجهول فيهم، وذلك بأثر اختفائهم في وجود الثقافة بسبب جلائهم في صيرورتها وكينونتها. وقبل أن تبلغ الشخصية رونقها المتسامي، ينبغي أن تحترق في أتون التاريخ الفعلي. بمعنى أنها قبل أن تصل إلى هذه الحالة ينبغي لها أن تحترق في أتون الإخلاص للحق في مواجهة الرذيلة المتراكمة في مجرى بناء الدولة والأمة. وبما أن الخوارج كانوا القوة التي احترقت مكوناتها في مجرى بناء الدولة والأمة الإمبراطوريتين، من هنا يمكن توقع طبيعة وحجم المعاناة الملتهبة في أعماق رجالها. مما جعل من وجودهم وجدا متناثرا في فضاء التاريخ الحقيقي لصيرورة الثقافة العربية الإسلامية. وذلك لان كل احتكاك لرجالها بالواقع كان فعلا اقرب إلى مبرد الحديد الجديد في تعامله مع الأشياء الطرية. من هنا تناثره في فضاء الروح والجسد، وبالتالي إمكانية تغلغله في رئات القوى القادرة على التنفس من تاريخها الفعلي.

فقد كانت الخوارج تمثل طراوة الروح الفروسي العربي المتسامي في بداية تغلغله في ارض السواد. من هنا نموه السريع وإثارته المدهشة ومفارقاته الغريبة. لكنها في وحدتها كانت

---

[1] لقد أثارت هذه الفكرة الدقيقة اعتراض مختلف الفرق في وقت لاحق، وبالأخص من جانب المذهبية الشيعية المغلقة. بحيث دفع بالبعض منهم إلى اتهام ابن أبي الحديد بالاعتزال! كما لو انها فضيحة. والقضية هنا ليست فقط في أن فكرة الاعتزال هي الأكثر سموا ورفعة من الناحية العقلية والأخلاقية في الثقافة الإسلامية آنذاك، بل ولحماقة المواجهة المفتعلة بين التشيع والخوارج. لاسيما وأنها مواجهة كانت محكومة بشخصية الصراع بعد التحكيم ومقتل الإمام علي بين أبي طالب، وليس بفكرة الحق والدولة والشرعية، أي القضايا الجوهرية التي اشتركوا في مواقفهم منها. إذ يسمو هذا الاشتراك على أحداث التاريخ الملموس، غير أن المذهبية الصارمة للتشيع لم تفتأ في إعادة إنتاج نفسية وذهنية التعصب والانغلاق أمام الفكرة مقارنة بالأشخاص. مما شكل بحد ذاته انحرافا عن مضمون الفكرة العلوية نفسها التي تقدّم الحق على الرجال. إضافة إلى ما في الفكرة الخوارجية نفسها من تمثل متجانس لشخصية الإمام علي وأفكاره، بمعنى الرجوع إلى الأمة وجوهرية الحق والفكرة الشرعية. أما ربط الإمامة بالأئمة العائلية فهو خروج من حيث الجوهر على حقيقة الفكرة العلوية وتاريخ الإمام علي نفسه. وبالتالي ليس اتهام بعض "المتشيعة" المعاصرين للخوارج بشكل عام ومرداس بن جدير بشكل خاص، وتصويره على انه مجرد منبوذ "ترأس على أربعين نفر ممن يندى الجبين بذكرهم حتى صار إماماً عليه. وصار يتنقل بهم من بلد إلى بلد وديدنه السلب والنهب والهتك والفتك والسفك"، سوى جهل بالحقيقة والتاريخ، وخطأ وخطيئة اقرب إلى شهية ورغبة الأموية!

تتمثل مبدأ الإخلاص. من هنا نرى مرداس يجيب مرة على تطفل فتى كان ينظر إليه وهو على فرسه:

- إن فرسك حروري!
- يا فتى! إذا كنت في مجلس فأحسن حملان رأسك![1].

بينما كان يرجع إلى السجن، بعد أن يخرجه السجان يوميا، رغم معرفته بأنه سيقتل. وعندما قيل له بذلك، أجاب "ما كنت لألقى الله غادرا". وما بينهما ترامت وتراكمت شخصيته وقدرها العظيم في الثقافة والتاريخ الإسلامي. فقد شهد معركة صفين مع الإمام علي هو وأخوه عروة. وافترقا عنه بعد التحكيم، وقاتلاه في النهروان، ونجا مع نفر قليل لكي يستقر في البصرة، بوصفها موطن العقل والوجدان العربي ومصدر القيم الإسلامية الثقافية ورؤيتها الكونية. وجسد كل منهما بطريقته الخاصة ما أسميته بتوأم الفروسية المتسامية. وليس مصادفة أن يقول مرة بعد أن واجه قوات الأموية في إحدى معاركه الكبرى معها عندما كان يواجه بقواته القليلة جيش يزيد بن معاوية بقيادة زرعة بن مسلم العامري في ألفي مقاتل. وكان زرعة يميل إلى رأي الخوارج، لكنه كان يفضل الخضوع للسلطة مقابل المال. فقد قال له زرعة قبل المعركة:

- يا أبا بلال! إني أعلم أنك على الحق ولكنا لو لم نقاتلك يحبس عبيد الله بن زياد عطاءنا عنا!
- ليتني فعلت كما أمرني به أخي عروة! فانه أمرني أن استعرض الناس بالسيف فاقتل كل من استقبلني!

وتحتوي هذه الإشارة بقدر واحد على اثر تقاليد العائلة الفروسية التي تعرضت أراء شخصياتها إلى اختلاف سياسي عقائدي كان يحز في أعماق مرداس بعد معارك النهروان واستمرارها اللاحق. مما أدى إلى تلازم ثلاث مكونات في شخصيته بلورت مواقفه من الخروج (التمرد والانتفاضة) والقعود (السلم والموادعة) والاستعراض(امتحان واختبار مواقف المخالفين والحكم بما يناسبها).

فقد عرضته معركة النهروان ونتائجها المأساوية إلى هزة روحية، شأن كل أولئك الذين كانت غايتهم نصرة الحق بين صفوف الإمام علي، بينما تحول معسكرهم إلى رماح وسيوف قاتلة لا تعرف الرحمة. وهي حادثة ما كان بإمكانها المرور دون أن تترك أثرا بليغا وعميقا في الذاكرة والوجدان. وذلك لما في هذه المعارك من اثر هائل بالنسبة لخلخلة القيم والشخصية، وقادرة في

[1] الدرجيني: طبقات المشايخ، ج٢، ص٢٢٥.

الوقت نفسه على صنع نقائض الرؤية والمواقف. والأخطر من ذلك مرافقتها للباطن والظاهر مدى الحياة ما لم يكسرها الموت وتبقي عليها الذاكرة في تقاليد حية أو تقليد متزمت.

وقد لازمت مرداس كل هذه المكونات التي وجدت مرحلة مخاضها الأولى في البصرة بعد رجوعه إليها من النهروان. فقد كانت الصعقة الأولى من هول الرؤية الإسلامية الورعة بمشاهدة القتلى بين الصحابة والتابعين، أي بين أولئك الذين شكلوا قوام الدعوة الإسلامية ومكونها الأخلاقي. أما نتيجتها الأولى فهي الانزواء النسبي في البصرة. لكنه انزواء الروح الأخلاقي والجسد الفردي لا الاجتماعي. وهي مظاهر أعطت للبعض أمكانية اتهامه بالقعود، أي الاستسلام للواقع والهوان من مواجهته كما هو. أما في الواقع فان "قعود" مرداس بن جدير لم يكن شيئا غير استراحة الروح الهائجة من اجل ارتقاءها إلى مصاف العقل الأخلاقي الفعال. وهي مرحلة الرجوع إلى النفس وتأمل ما فيها من خلال موشور التجربة الفردية والتاريخية للأمة. من هنا ليس "القعود" سوى الجلوس بين العقل والوجدان وتداول الحوار بينهما بالشكل الذي يجعل من الخروج والقعود كفتا الميزان السياسية للسانه الروحي - الأخلاقي. وقد أخذت ملامح هذه الحالة بالبروز في مجرى عقد الخمسينيات من القرن الهجري الأول، أي ذروة نشاطه السياسي والفكري.

فقد كانت مرحلة ما بعد النهروان زمن الدعاية السياسية لنشر الأفكار الجديدة. بحيث تحول جهاد مرداس إلى اجتهاد فكري مهمته نشر آراءه وأفكاره عبر الجدل والتدليل. بحيث نراه يعقد المجالس والمناظرات للتدليل بآرائه. واستطاع أن يكسب أعدادا من الناس بحيث استطاعوا لاحقا بناء مسجد خاص بهم. وقد دفه هذا الأسلوب فكرة الخروج إلى الباطن وأبقى عليها بوصفها إمكانية واحتمال تتوقف نوعيته على حدود التمادي أو الانكفاء في مواقف السلطة من الأمة والجماعة والأفراد. وتراكمت هذه الحدود فيما يمكن دعوته بمنظومة الاعتدال الفعلية لتيارات الخوارج التي ساهم مرداس في وضع عناصرها الأولية. من هنا دعوة أتباعه بالكف عن تجريد السلاح والقتال إلا إذا تعرضوا للعدوان[1]. وقد أرست هذه المقدمة العقلية والأخلاقية

[1] من غير الصحيح ربط هذا التحول بالواقع السياسي المباشر، أي بنوعية العلاقة التي ميزت سياسة زياد بن أبيه وتساهلها النسبي مع "قعدة الخوارج". فقد سجن زياد بن أبيه مرداس بن جدير قبل أن يقتل أخاه عروة ثم أطلق سراحه. لكن هذا العفو لم يشمل أتباعه فاستمر في مطاردتهم وملاحقتهم ولم يفرّق بين الرجال والنساء. إذ ينقل ابن الأثير تفاصيل متنوعة هذه الملاحقة والمطاردة والقتل. ويذكر على سبيل المثال في أحداث سنة ٥٩، أنه أتى بامرأة من أصحاب أبي بلال اسمها البلجاء كانت مجتهدة في العبادة وكانت تذكر تجبر ابن زياد وسوء سيرته فقال لها أبو بلال: إن هذا الجبار قد ذكرك فتغيبي. قالت: أخشى أن يلقى أحد مكروها بسببي. فأخذها ابن زياد فقطع رجليها ويديها ثم رمى بها في السوق!(ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢، ص ٥١٧). بعبارة أخرى، أن زياد بن أبيه لم يتسامح مع المعارضة أيا كان شكلها، كما انه لم يكن بإمكانه التحلي بالمروءة أو الصبر أو التسامح مع

أسس معارضة الاستعراض، مع ما ترتب عليه من إنكاره للغلو السياسي الذي ميز سلوك ومواقف وأفكار بعض الخوارج في مواقفهم من الأمة عموما والمخالفين خصوصا. بمعنى إنكار قتل المخالفين واستعراض الناس على طريقة الغلاة من الخوارج.

بعبارة أخرى، لقد تحول تراكم وتأمل التجربة الفردية والتاريخية للخوارج إلى بلورة أربع مبادئ كبرى عند مرداس بن جدير في موقفه من السلطة وهي: الخروج والقعود كل بشروطه ومسبباته، الدعوة المبدئية للخروج وقتال الفجار والظالمين، قتال من يقاتله، رفض فكرة الاستعراض[1]. وحقق هذه المبادئ في مجرى حياته حتى مواجهته الأخيرة مع الأموية ومقتله غدرا عام ٦١ للهجرة. بعبارة أخرى، إن الكف عن التمرد لم يكن يعني بالنسبة له القعود عن قتال السلطة الجائرة، بقدر ما يعني مواجهتها بمختلف السبل بما في ذلك القتال حالما تتعدى حدود المعقول والمقبول. وتوصل مثقفو الخوارج الكبار إلى هذه القاعدة، وبالأخص جابر بن زيد وعبد الله بن أباض. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار المعطيات التي تشير إلى طبيعة تعلق مرداس بجابر بن زيد وعلاقته الخاصة به، فمن الممكن توقع المقدمات النظرية لتأسيس مواقفه السياسية. إذ تنقل لنا كتب الخوارج الموثقة، بان مرداس كان يلازم جابر بن زيد حتى قيل أنه ما كان يصبر على فراقه. بل تنقل عنه النادر التالية، وهي انه عادة ما كان يخرج من عند جابر بعد العشاء ويأتيه قبل صلاة الصبح فيقول له جابر:

- لقد شَقَقْتَ على نفسك!
- والله لقد طال ما همت نفسي بلقاك شوقا إليك حتى أتيتك.

بحيث أعطى ذلك للبعض منهم إمكانية القول، بان كل ما كان يفعله مرداس لم يكن بمعزل عما كان يفكر به جابر بن زيد، أو انه لم يفعل شيئا كبيرا إلا بمشورته. ومهما يكن من أمر هذه القضية، فان ما لا شك فيه هو تكامل شخصية مرداس الذاتية في مجرى الصراع العنيف والدامي والدرامي، وتبلور معالم قيمها ومبادئها وقواعد فعلها السياسي، التي جعلت من القعود والخروج كفتان يحكمها لسان الحق والحقيقة الناطق في أعماقه. وفي هذا يكمن سبب خروجه مرات عديدة على السلطة الأموية، لعل أكثرها شهرة هو خروجه الأول على زياد بن أبيه، ولاحقا على ابنه عبيد الله بن زياد. وقد كان هذا الخروج محكوما بنمو الفكرة السياسية والعقائدية القائمة في أن الخروج والقعود محكوم بأسباب ومقدمات تتوقف على ما أسميته

الخوارج. إذ لم يكن "السلم" بينهما في الواقع أكثر من توجس قلق للمشاعر وتوتر للمواقف سرعان ما تفجر في صراع دموي عنيف بينهما في أول فرصة سانحة بعد أن هاجم مرداس زياد بن أبيه علنا أمام الجمهور.

[1] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢، ص٥١٧.

بحدود التمادي أو الانكفاء في مواقف السلطة من الأمة والجماعة والأفراد. إذ ينقل لنا الدرجيني صيغة الحدث بالشكل التالي: أن مرداس بن جدير كان في المسجد الجامع فسمع زيادا يقول على المنبر: والله لآخذن المحسن منكم بالمسيء والحاضر بالغائب والصحيح بالسقيم. فقام مرداس وقال: قد سمعنا ما قلت، وإنك تزعم أنك تأخذ المطيع بالعاصي وما هكذا ذكر الله إذ يقول (ولا تزر وازرة وزر أخرى، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى)[1]. في حين يورد ابن أبي الحديد موقف وعبارة مرداس في معرض اعتراضه ورده على زياد بن أبيه بالشكل التالي: قد سمعنا ما قلت أيها الإنسان! وما هكذا قال الله إذ يقول (ولا تزر وازرة وزر أخرى).

إننا نقف أمام اختلاف في الصيغة ووحدة في المضمون تعكس أولا وقبل كل شيء شخصية مرداس بن جدير ومبادئه السياسية العملية. فهو لم يقر لابن زياد بالولاية والإمارة وتمثيل الدولة والأمة، بل خاطبه بعبارة "انك" و"أيها الإنسان". لقد أراد القول، بأنك لست إلها. وإلهك يقول عكس ما تقول! ففي هذه الصيغة تتجسد وحدة المبدأ السياسي والأخلاقي العقائدي وجوهرية الحق والحقوق المجردة عن رغبات السلطة وإرادتها. وبالتالي، فان خروج السلطة عليها يفترض الخروج عليها. ووجد هذا الاستنباط المنطقي انعكاسه في منطق الرفض الخارجي وفكرة الخروج التي بلور مرداس بن جدير معالمها الأولية وطبقها بحذافيرها في مجرى صراعه ضد ولاة الأمويين، بدأ من زياد بن أبيه وانتهاء بابنه عبيد الله بن زياد.

فإذا كان زياد بن أبيه سليل التربية السياسية والدهاء الأموي، فان ابنه هو سليل تقاليد الإكراه والتجبر. مما جعل من ولايته زمن الاضطهاد والتنكيل والمطاردة والسجن والنفي والقتل للمعارضة أيا كان شكلها وحجمها ومستواها. فقد اتبع منذ أن تولى إمارة العراق سنة ٥٥ سياسة القسوة والشدة والإرهاب بما في ذلك "قعدة" الخوارج. وجعل من قمع مخالفيه أسلوب وجود الإمارة. لهذا نراه يتتبع المعارضة بالتجسس ويلاحقهم بشرطته ويحبسهم بسجونه وقتلهم بقواته ومرتزقته. وقد اضطرت هذه الحالة بمرداس وأصحابه إلى ممارسة التخفي. فكانوا يعقدون اجتماعاتهم سرا للنظر في أمورهم. ومن الممكن العثور على مختلف مظاهر وأشكال وأساليب التخفي كما تنقلها لنا كتب التاريخ، بحيث كانوا يتلبسون بزي النساء أحيانا ويتجولون بهيئة الباعة أحيانا أخرى وما إلى ذلك من مظاهر وهيئات للتمويه. غير أن منظومة الاضطهاد الشاملة التي ميزت تقاليد الأموية في شخصية عبيد الله بن زياد اضطرت

---

[1] الدرجيني: طبقات المشايخ، ج٢، ص٢١٥.

مرداس بن جدير في نهاية المطاف إلى فكرة الخروج الجسدي والروحي والسياسي. بمعنى الخروج من البصرة والتمرد على عبيد الله بن زياد والانتفاض ضد الأموية. ووضع هذا الحل في عبارة خاطب بها أصحابه تعكس مضمون مبادئه السياسية الكبرى، حيث نسمعه يخاطب إتباعه قبيل الخرج قائلا: "إنه والله ما يسعنا المقام بين هؤلاء الظالمين تجري علينا أحكامهم مجانبين للفضل مفارقين للعدل. والله إن الصبر على هذا لعظيم! وإن تجريد السيف وإخافة السبيل لعظيم! ولكننا ننتبذ عنهم ولا نجرد سيفا ولا نقاتل إلا من قاتلنا!". والنتيجة هي خروجه بأربعين رجلا من أتباعه حتى نزلوا بآسك (من نواحي الأهواز). حيث أعلن فيها، بأنه لن يرهبوا أحدا ولا يجردوا سيفا ولا يقاتلوا إلا من بدأهم بالقتال. وهو موقف أثار عبيد الله بن زياد لأنه وجد فيه خروجا من ربقة العبودية للسلطة بوصفها عبودية لله! فبعث بجيش مؤلف من ألفي رجل على رأسهم ابن حصن التميمي، فهزمهم مرداس وهو في أربعين رجلا! وفي ذلك يقول الشاعر:

أألفـــا مـــؤمن فيـــما زعـــمتم ويقـــتلهم بآســـك اربعونـــا
كذبـــتم ليـــس كـــما زعمـــتم ولكـــن الخـــوارج مؤمنونـــا[1]

*****

عندها بعث عبيد الله بن زياد من جديد للقتال ضد مرداس القائد عباد بن أخضر التميمي في أربعة آلاف. غير أن مرداس وقواته نزحوا بعيدا في أرض فارس. وعندما التقيا ناداه مرداس:

- اخرج يا عباد! فاني أريد أن أحاورك! وعندما خرج إليه، قال له: ما الذي تبغي؟
- أن آخذ بأقفيتكم فأردكم إلى الأمير عبيد الله بن زياد.

وحالما قال احد رجال الخوارج (حريث بن حجل): أيحاول أن يرد فئة من المسلمين إلى جبار عنيد؟! أجاب عباد بن اخضر: أنتم أولى بالضلال منه. وما من ذاك من بد!

إننا نقف أمام حالة تتصف بقدر هائل من النموذجية فيما يتعلق بموقف الأموية من المعارضة، والمثقفين من السلطة. إذ جسدت هذه الحالة بطريقة مذهلة طبيعة القوى المتصارعة وقيمها. فقد حسمت المعركة العسكرية في نهاية المطاف لصالح الجسد الأموي، بينما فازت الخوارج وشخصية مرداس بكأس الروح الأبدي. إذ وضعت كل منها على طرفي معادلة ما

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٦، ص١٧٥.

زالت تقلق العقل والضمير بقدر واحد. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار مجرى المعركة وطابعها الدرامي وعنفها الباطني الذي كشف عنها بوصفها معركة بين فروسية وإخلاص وجبن وخديعة. إذ تنقل لنا كتب التاريخ كيف أن الخوارج طلبوا من الجيش الأموي الموادعة من اجل إقامة صلاة الجمعة، حيث ناداهم مرداس بن جدير:

- هذا وقت الصلاة فوادعونا حتى نصلي وتصلوا!
- لك ذلك!

وعندما رمى القوم أجمعون بأسلحتهم وعمدوا للصلاة، أسرع عباد بن أخضر وجيشه في قضاء الصلاة، بينما كان الخوارج يقيمونها كما تفترض عبادة الروح. لهذا "أبطئوا" ما بين راكع وساجد وقائم وقاعد في الصلاة حتى هجم عليهم عباد بن اخضر بجيشه فقتلوهم جميعا! وأتى برأس أبي بلال مرداس بن جدير إلى عبيد الله بن زياد! ومن الممكن توقع حجم المواجهة الهائلة في هذه الحالة بين الفضيلة والرذيلة، والروح والجسد، بوصفها مضمون المعادلة التي حكمت تاريخ الخوارج وزمن الأموية في مجرى بناء الإمبراطورية. وقد يكون هذا هو السر الذي جعل عمران بن حطان يصرخ بدموع هادرة لا تطلب غير الاحتجاب عن "ناس" لم يعودا بشرا. بمعنى استغرابه معنى كلمات "الإنسان" و"الناس" عندما كان ينظر حوله بأثر الأحداث التي رافقت مقتل مرداس بن جدير. كما نراها في أبياته القائلة:

يـا عـين ابـكي لمـرداس ومصـرعه ... يـا رب مـرداس اجعـلني كـمرداس
أنكـرت بعـدك مـا قـد كنـت اعـرفه ... فالنـاس بعـدك يـا مـرداس ليـس بالـناس

*****

لكنها الحالة التي حالما تهدأ، ويأخذ الوجدان طريقه إلى النفس والإرادة، عندها يعود التحدي والإخلاص الأبدي من جديد ليصبح شعار الحياة والمعركة. من هنا نرى عمران بن حطان نفسه يقول:

لقـد زاد الحيـاة إلي بغضـا ... وحـب للخـروج أبـو بـلال

*****

فقد حقق مرداس بن جدير معادلة كره حياة الذل وحب الحرية. إذ ليس الخروج في الواقع سوى الصيغة الأشد تطرفا للحرية، أي لحب الحياة. وهي صفة الروح المخلص، الذي حققه مرداس في حياته ومماته، شأن كل المثقفين الكبار. أما فردانيته المغرية فإنها تقوم في كونه

احد الأقطاب التي تمثلت حركة الارتقاء الضرورية الأولية للثقافة وانتقالها من أفعال الجسد إلى حركات الروح. وهو انتقال لم يكن بالإمكان تأسيسه وتحقيقه إلا بالإخلاص التام للمبادئ والقيم المعلنة.

*****

جابر بن زيد – مثقف العقل والوجدان

إن السر والمفارقة التي أحاطت بشخصية جابر بن زيد جعلته في آن واحد إمام الخوارج ومفتي العقل الإسلامي الثقافي. وهو توليف يصعب حده بمعايير السياسة، لكنه كان في الوقت نفسه الصيغة الأكثر نموذجية للتعبير عنها. بمعنى إننا نعثر فيه على تمثل خاص لوحدة الفكر والسياسة في مرحلة الصعود الإمبراطوري للدولة والسلطة والفكر على السواء. لكنه صعود يتسم بالاحتراب والعنف الدموي. من هنا تبلور التيارات الحادة والمتطرفة والغالية في موقفها من السلطة والقيم. ومن خلالها كانت تتبلور بقوة قيم الفكرة المنظومية تجاه السلطة. فقد كانت هذه الفكرة تؤسس لزمن الإهدار التاريخي لفكرة العدالة والحق، وتستعيض عن فقدانهما بقوة الحق والعدل، أي العمل على تأسيس الصيغ الأولية المعقولة للتجانس الضروري بين الفكر والواقع، والفرد والجماعة، والدولة والأمة، والدين والدنيا، والخالد والعابر. بمعنى تأسيس الصيغة المتجانسة لوحدة العقل الوجدان المهدورة في مجرى المعارك الضارية بين الفرق المتحاربة، والمنتهكة من قبل السلطة (الأموية) على كافة المستويات وفي كافة الميادين. وعادة ما يرافق هذا التأسيس صيرورة الثقافات الكبرى وبحثها عن قيم الاعتدال. وقد جسدها جابر بن زيد ضمن تقاليد الخوارج. وليس مصادفة أن يحتل موقع ما يمكن دعوته بالطبقة الثانية بعد عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير،بوصفها الطبقة التي تعاملت مع عملية الانتقال المؤلمة من الخلافة إلى الملوكية بمعايير البحث عن تجانس امثل في ميدان الفكرة وتأسيسها. مما جعل من جابر بن زيد صاحب أول "ديوان" في تاريخ الفكر والثقافة الإسلامية. لكن ديوان لا علاقة له بالشعر والأدب، بل بشعور الفكرة الأولية ومنظومة الأدب الضرورية للعقل والوجدان.

إذ لم يكن "ديوان جابر" في الواقع سوى مدوناته للحديث وأقوال الصحابة. وهو موقف يعكس ثقافته بوصفه منظم الأفكار الأولية وجامع تراث السابقين. وهو تراث عملي، بمعنى أن قيمته في تسليط الأضواء على الحاجات العملية للفرد والجماعة والأمة. من هنا قيمته بالنسبة للروح والعقل والثقافة ككل. الأمر الذي أغرى الخوارج لاحقا للدرجة التي جعلوا من

الحصول على ديوانه وضياعه من جديد أسطورة تعوض بدورها ما نجهله عنه[1]. لكنه "جهل" يمكن تتبع آثاره في تأسيس منظومة الفكر الأولية ونزوعها العملي.

فقد كان (ديوان) جابر بن زيد الأول من نوعه بالنسبة للعقل الثقافي الإسلامي. والأول أسطورة على الدوام! ليس فقط في انه أول من يسطر حروف العقل الثقافي وأسس الثقافة التاريخية ومنظوماتها النظرية والعملية، بل وبسبب ذوبانه اللاحق في ذاكرة الأجيال. والذاكرة هي نسيان أيضا. ومن ثم مصدر للتمرد والرغبة العارمة زمن الصعود والهبوط، لاسترجاع الماضي بوصفه عروة الروح المتسامي. وبالتالي لم يكن ضياع (الديوان) في رمال المغرب وبقاء جابر في وعي الثقافة الإسلامية سوى الصيغة الرمزية لأطراف المعادلة التي أسس لها جابر بن زيد فيها أسميته بتنسيق وتجانس وحدة العقل والوجدان ضمن تقاليد الخوارج. وتمخض هذا التنسيق والتجانس لاحقا عن ظهور وتبلور الاباضية بوصفها الفرقة الأوسع تعبيرا عن تراكم الفكرة الخوارجية وتقاليدها الحقيقية.

فقد ولد جابر بن زيد سنة ٢١ للهجرة في عمان، غير أن شخصيته الفردية والفكرية والروحية قد تكاملت في البصرة. لكنه تكامل جرى من خلال معترك الحياة السياسية وانقلاباتها الاجتماعية القيمية الحادة. فقد كانت البصرة موطن الفكر وميدان الصراع الثقافي وممر الامتحان المادي والمعنوي للشخصية الثقافية. وهو المكان الذي وضعه أمام امتحان دام حتى وفاته عام ٩٣ هجرية. ذلك يعني انه عايش كل تقلباته وانقلاباته ومآسيه وأفراحه، إي كل مكونات كينونته الثقافية وأثره بالنسبة لإرساء أسس الثقافة الإسلامية الكونية، بدأ من اللغة وقواعدها، وانتهاء بمنظومات علم الكلام والفقه وتقاليد التفلسف العقلي والتصوف الروحي. وبالقدر

---

[1] يورد الدرجيني قصة طريفة تحكي عن فرج بن نصر، أحد الشخصيات المؤثرة التي أدى سلوكها إلى حدوث انشقاق في تاريخ الحركة الأباضية في المغرب. وتجمع شخصيته بين الأسطورة والواقع على مستوى المزاج والسلوك. إذ تحكي الرواية عن كيفية ذهابه إلى بغداد من اجل الحصول على النسخة الوحيدة المخبئة في خزانة الخليفة، التي كان يشح بها على "أمة المسلمين"! وكان الرهان هو حق الحصول عليها في حال الإجابة على كافة أسئلة الخليفة. وافلح فرج بن نصر في الحصول على (ديوان) جابر بن زيد، ومن ثم نقله إلى المغرب. لكنه يدفنه لكي لا يسرقه احد. وهو سبب ضياعه بسبب نسيان موقع دفنه! (انظر كتاب طبقات المشايخ في المغرب، ج١، ص٨١). إننا نقف هنا أمام صورة خيالية وحبكة أدبية لا تخلو من رغبة واقعية في استرجاع أحد المآثر الكبرى لشيخ الاباضية الأول. لكنها حبكة تعكس بدورها الواقع المرّ لما يمكن دعوته بسرقة الزمن للذاكرة والرمل للديوان! طبعا إننا نستطيع توقع وجود عقل ذكي وذاكرة قوية قادرة على الإجابة على كافة الأسئلة من اجل الفوز بديوان جابر، كما يمكن توقع أو احتمال نسيان مكان دفنه، لكنه يصعب توقع إهمال نسخه من اجل نشره، لاسيما وأنه يحتل هذا الموقع الحساس والمرهف بالنسبة لتقاليد العقل والنقل وحرفة النسخ الواسعة الانتشار آنذاك. مما سبق نستطيع القول، بأن المضمون الباطني لهذه الحكاية يقوم أولا وقبل كل شيء في قيمة جابر بن زيد بالنسبة لتقاليد الخوارج في المغرب، والأباضية منها بشكل خاص، إضافة إلى رفع قيمة (الديوان) إلى مصاف الأسطورة، بوصفه ديوان الخوارج الفكري الأول.

الذي صنعت البصرة شخصية جابر بن زيد، فانه صنعها من خلال بث روح الخروج فيها. فالبصرة هي موطن الخوارج الأوائل، ومعدن أصول التحدي الحر، والشكوك العقلية، والوجدان المرهف. ووجدت هذه المكونات انعكاسها المتناسق في شخصية جابر بن زيد. من هنا جوهريته بالنسبة لتقاليد الاعتدال أو ما أسميته بتجانس العقل والوجدان.

فقد كانت حياته تجسيدا لهذه النسبة الحية التي جعلت منه، شأن كل المصادر الصانعة لتجانس الوجود، ذائبة في حركة التاريخ الثقافي. إذ انه وّحد في ذاته فكرة النقل والعقل، الاجتهاد والانتماء للجماعة، التحزب الفكري الروحي والدفاع عن مصالح الأمة، هدوء الظاهر وغليان الباطن، التسامح واللين في التعامل مع البشر والشدة مع النفس. فقد استقى هذه المكونات من تأمل تجارب الأمة وأعلامها. فقد وضع هذه التجارب مرة في عبارة تقول "أدركت سبعين بدريا فحويت ما عندهم من العلم إلا البحر". ويقصد بالبحر عبد الله بن عباس. بينما نرى الأخير يصفه قائلا "اسألوا جابر بن زيد فلو سأله أهل المشرق والمغرب لوسعهم علمه". بينما أجاب مرة بعدما سألوه عن قضية قائلا:"تسألوني وفيكم جابر بن زيد؟!". واحتل هذا الموقع في وعي الثقافة الإسلامية الناشئة بوصفه احد مؤسسيها ومنظميها وواضعي أسسها النظرية.

فمن الممكن تصنيف جابر بن زيد ضمن أوائل الشخصيات الإسلامية التي ساهمت في وضع أسس التنظيم الفكري للحديث والتفسير والفقه. وبهذا المعنى، فانه سبق شخصيات الفقه الكبار مثل جعفر الصادق وسفيان الثوري وأبو حنيفة ومالك بن انس والشافعي وابن حنبل. وهو سبق مبني ليس فقط على أساس التسلسل التاريخي، رغم أهميته الهائلة، بل ولما في إبداعه من رؤية تتسم بقدر واضح من تنظيم الأفكار والقضايا والمسائل والاجتهاد في تحليلها وتقديم الأحكام فيها[1]. فقد كان من بين أوائل المثقفين المسلمين الكبار الذين دأبوا على تدوين الأفكار ونشرها عبر الكتابة والمراسلة. فمن المعلوم عنه انه كان يستعمل الكتابة والمراسلة مع تلاميذه وأصحابه. ولعل أثره الأقوى بهذا الصدد يبرز في تنظيم الحركات الاجتماعية والسياسية

[1] من حسن الحظ بقاء بعض ما كتبه ودونه محفوظا لحد الآن. إذ مازالت كتب التاريخ والفقه تحتفظ ببعض ما دونه واستكتبه كما نراه على سبيل المثال في كتبه عن النكاح والصلاة، إضافة إلى حديثه الذي جمعه الربيع بن حبيب في مسنده وكذلك فتاويه، إضافة إلى ما هو موجود في روايات تلامذته مثل عمرو بن هرم وعمرو بن دينار وغيرهم. وفيها جميعا تظهر أولى بوادر الفكر الفقهي المنظم.

للخوارج، كما نراها في نمو وتكامل التيار الأباضي من خلال تلامذته وأتباعه[١]. وهو تنظيم فكري وأخلاقي أولا وقبل كل شيء[٢].

لم يكن اهتمام جابر بن زيد محصورا بالفكرة السياسية العملية، بقدر ما كان مهموما بالفكرة النظرية العملية. وهو السبب الذي جعله مؤسس الاباضية الذائب في أصولها وجذورها. ومن ثم قيمته المستقلة نسبيا بالنسبة لمرجعيات الروح الإسلامي العام وثقافته التاريخية. من هنا وصف ابن عباس له قائلا:"لو نزل أهل البصرة بجابر بن زيد لأوسعهم علما من كتاب الله". بينما قال عنه إياس بن معاوية: "لقد رأيت البصرة وما فيها مفتي غير جابر بن زيد". بينما قال عنه عمرو بن دينار: "ما رأيت أحدا اعلم بالفتيا من جابر بن زيد". وعندما دفنوه قال قتادة: "اليوم دفن علم الأرض". في حين وصفه أبو نعيم الأصفهاني بالعبارات التالية: "المتخلي بعلمه عن الشبه والظلماء، والمتسلي بذكره في الوعورة الوعثاء، جابر بن زيد أبو الشعثاء. كان للعلم معينا، وفي العبادة ركنا مكينا، وكان إلى الحق آيبا، ومن الخلق هاربا"[٣]. ويعكس هذا التصوير الدقيق ملامح الفكر والزهد والشخصية المستقيمة، التي ستستجيب لاحقا لماهية وحقيقة فكرة الأولياء العائمة في سماء السمو الحقيقي على تناقضات العقل والوجدان.

وقبل أن يبلغ جابر بن زيد موقعه هذا في وعي الثقافة اللاحقة، فانه كان قد حققه من خلال إبداع النسبة النموذجية للعقل والوجدان بوصفها الصيغة المعتدلة لتحدي انحلالها وخللها في مرحلة الانتقال من الخلافة إلى الملك الأموي. فقد عايش جابر بن زيد، شأن كل شخصيات الخوارج الكبار، حالة الانحطاط المعنوي والأخلاقي المميزة لمرتزقة الدولة من شعراء وأدباء وفقهاء. كما عايش بالقدر ذاته حالة النفور العنيف من الإمامة الجائرة والغلو السافر من مواقف الأمة الخائرة! من هنا نموذجية جابر ن زيد في اختيار الصيغ الأخلاقية الصعبة بوصفها امتحانا للنفس أولا وقبل كل شيء. بمعنى تحويل الاحتجاج ضد الانحراف المادي والمعنوي للفرد والجماعة والأمة والسلطة إلى أسلوب لترويض النفس. ومن خلال ذلك تقديمها بوصفها طاقة الاحتجاج الكامنة للبدائل. فالشخصية النبيلة هي على الدوام طاقة من الاحتجاج والبدائل.

---

[١] كما هو الحال بالنسبة لأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وضمام بن السائي وغيرهم.

[٢] من هنا دقة الفكرة التي وضعها الدرجيني في كتابه (تاريخ المشايخ في المغرب) عندما وصفه بعبارة "بحر العلوم العجاج وسراج التقوى، وأصل المذهب الأباضي الذي قام عليه نظامه".

[٣] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٣، ص٨٥.

لهذا نراه يفضل الحج على الصلاة والصوم انطلاقا من مقارنة منطقية وتجريبية بحتة يقول فيها "نظرت في أعمال البر فإذا الصلاة تجهد البدن ولا تجهد المال، والصيام مثل ذلك، والحج يجهد المال والبدن، فرأيت أن الحج أفضل من ذلك كله"[1]. لهذا نراه يحول الحج إلى عادة اختبار النفس وإرادتها. بحيث أصبح الحج بالنسبة له ضرورة سنوية إضافة إلى العمرة. وعندما أمره والي البصرة في إحدى السنوات بان يكف عن السفر لاحتياجهم إليه، فانه أجاب بأنه لن يترك عملا لله مهما كلف الأمر. ومن الممكن فهم هذا الموقف انطلاقا من موقفه الحر ومعارضته للخضوع للسلطة. لاسيما وانه القائل "لان أتصدق بدرهم على يتيم أو مسكين أحب إلي من حجة بعد حجة الإسلام". وبالتالي لم يكن رده على والي الأمويين سوى صيغة الاحتجاج التي تجعل من الحج أسلوبا لتربية الإرادة وتقديم السم الفردي بوصفه طاقة الجذب المحتملة للتحدي والاحتجاج والتمرد. وعندما يجري سجنه لهذا السبب، ثم يجري إطلاق سراحه بعد ظهور هلال ذي الحجة، أي فوات الحج عليه، عندما قال البعض للوالي: "أصلح الله الأمير! قد أهل هلال ذي الحجة ولم يبقى من الوقت ما يكفي للسفر بين البصرة ومكة". وعندما أطلق سراحه، نراه يشد الرحال على ناقته من البصرة إلى مكة وهو يقول (ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها)[2]. وعندما انتهى بمفرده إلى عرفات والناس بالموقف، ضربت الناقة الأرض بجرانها وسقطت من الإعياء، فقال الناس:

- ذكها! ذكها!
- حقيق لناقة رأت هلال ذي الحجة في البصرة، وأدركت الناس في عرفات، ألا أن يفعل بها هذا!

وهو موقف إنساني رفيع تجاوز فيه فكرة المصلحة والمنفعة والقربان الديني. لقد رفع الحيوان إلى مصاف القيمة الأخلاقية الرفيعة. وهو سلوك ملازم بالضرورة لرجال الفكر الإنساني الرفيع. فالمفكر الكبير عطوف بالحيوان أسير له بمعايير الإخلاص. ومن الممكن رؤيته أيضا في انه لازم ناقته المشار إليها أعلاه أربعا وعشرين مرة بين حجة وعمرة. وفيه نعثر على تلازم الإخلاص والزهد في شخصية جابر بن زيد. لذا نراه مرة يقول "مضى من عمري ستون سنة نعلاي هاتان أحب إلي مما مضى، إلا يك خيرا قدمته". وأن يقول في مرة أخرى: "ما املك

[1] إن هذا الحكم مشروط بظروف المرحلة. وهو تعبير عن اجتهاده المنطقي والتجريبي الحياتي. وذلك لأن الظروف المعاصرة تكشف عن تحول الصوم إلى عالة ثقيلة على البدن والمال أكثر من الحج، كما أن الصلاة قد تكلف التجار (أكثر المصلين) أموال المضاربات (التي عادة ما يجري التعويض عنها بالغش والسرقة بوصفها جزء من "الشطارة"). في حين أصبح الحج في الظروف المعاصرة اقرب إلى السياحة والنزهة المريحة.

[2] القرآن: سورة فاطر، الآية٢.

من الدنيا إلا حمارا"! ويتجلى هذا الإخلاص في كل مظاهر وبواطن سلوكه. فنراه مرة ينتزع من احد الحيطان قصبة لكي يطرد بها الكلاب. واحتفظ بها لكي يرجعها إلى أهلها. وعندما استغربوا سلوكه باعتبارها لا شيء أجاب: "لو كان كل من مر بهذا الحائط اخذ منه قصبة لم يبق منه شيء"! أو أن يشتهر بكسر الدرهم المغشوش (الستوق) عندما يقع عنده. وعندما يسألونه عن السبب يقول "لئلا يغرّ به مسلم". كما كان المشهور عنه انه لا يماكس في ثلاث – في الكراء إلى مكة، وفي الرقبة يشتريها للعتق، وفي الأضحية. وكان يرد على من يكلمه بهذا الصدد قائلا "لا نماكس في كل شيء يتقرّب به إلى الله".

إن عدم المتاجرة والمقايضة في كل شيء يمكن التقرّب به إلى الله يعني الإخلاص التام في المواقف. فالأشياء كلها وسيلة للتقرّب إلى الله. والله بالنسبة لجابر بن زيد هو وحدة الروح المتسامي. وبالتالي فان المواقف على قدر الأشياء. أما انتخابها فهو بسبب تحولها إلى "وسيلة" أو "عائق" أمام ما يسعى إليه. وما يسعى إليه هو التكامل بمعايير الحق والحقيقة، باعتبارها الدورة التي تصنع شخصية المثقف وتضعها أمام امتحان الحياة وإشكالاتها الكبرى. وليس هناك من إشكالية وقفت أمام جابر بن زيد ومثقفي المرحلة اكبر من قضية الإمامة (السلطة) والخلافة (النظام السياسي) والإيمان (المسئولية الأخلاقية) والقضاء والقدر (الحرية والإرادة). فهي القضايا التي بلورت معالم الإمبراطورية وكمية ونوعية معاركها وصراعها. وليس مصادفة أن نرى جابر بن زيد، كما ينقل عنه، يستمع إلى أحاديث عائشة ويسألها عن كل شيء بما في ذلك الجماع، لكنه ينتقدها على ما فعلته في موقعة الجمل. وهي علاقة تعكس موقفه من إدراك قيمة الأحداث السياسية بالنسبة للمصير الأخلاقي للأمة. وقد عاش جابر بن زيد هذه النتيجة في مجرى حياته المدركة حتى موته. فقد كانت من حيث الجوهر معاناة عنيفة في مواجهة الانحراف الشامل للقيم والمبادئ والوجهة التاريخية للدولة. وبما أن الأموية قد جعلت من الدولة مجرد سلطة، أي تحويل الخلافة إلى إمامة، والإمامة إلى ملوكية مطلقة لا يحكمها شرع وقانون غير إرادة ورغبة الملوك. من هنا مواقف جابر في المعارضة والتحدي والانزواء، وكذلك إتباع مخالف الصيغ والأشكال المعارضة للسلطة. بحيث جعل أولويتها فيما يمكن دعوته بقهر الإرادة الفردية، والعمل على تهذيبها وتشذيبها بمعايير السمو الأخلاقي.

لهذا نراه يتجنب اللقاء بالسلطة ويتهرب من عروضها أي كان شكلها، بما في ذلك التهرب من تولي القضاء. وتروي لنا كتب التاريخ كيف أن الحجاج عرض عليه القضاء قائلا له:

- لا ينبغي أن نؤثر بك أحداً، نجعلك قاضيا للمسلمين.

- أنا أضعف عن ذلك!
- وما بلغ من ضعفك؟
- يقع بين المرأة وبين خادمها شر، فما أحسن أن أصلح بينهما.
- إن هذا لهو الضعف![1]

كما نراه يتهرب من إشغال أية وظيفة في مؤسسات السلطة الأموية. وهو سلوك محكوم بموقفه من معارضة الإمامة الجائرة. بل نراه مرة ينزل إلى نهر دجلة ويغسل رأسه ولحيته بقوة وهو يقول "اللّهم لا تجعل حظي منك منزلتي من هؤلاء القوم". ويقصد بذلك آل أمية، بعد أن أمر يزيد بن معاوية غلمانه وخدمه بدهنهما بالعطور والزيوت تكريما له. وهو موقف وجد تعبيره المتكامل في رؤيته من النظام السياسي الأمثل. وتكاملت هذه الرؤية في مجرى صراع القوى المناهضة للأموية بشكل عام والخوارج بشكل خاص.

وقد أسس جابر بن زيد منظومة موحدة المبادئ في مواقفها النظرية والعملية من النظام السياسي والسلطة. وجعل منها إحدى أهم القضايا التي تعكس إدراكه لقيمة وجوهرية الدولة بالنسبة لفكرة الحق والعدل والحرية، بوصفها القضايا التي شكلت عصب الرؤية الفعلية للخوارج. ووضع أفكاره في هيئة مبادئ عامة لعل أهمها هو إجازة أن تكون الإمامة في غير قريش. والإمام بالاختيار على أن يتمتع بصفات العدل والعقل ومعاملة الناس بالعدل وبالمساواة واجتناب الجور. ومن ثم فمن الممكن اختياره بغض النظر عن الجنس واللون والأصل الاجتماعي. ومعيار الانتخاب والإبقاء عليه هو عقد بين الأمة والإمام. من هنا إذا بدّل الإمام السيرة وخذل الحق وجب عزله أو قتله.

إننا نقف أمام منظومة عقلانية وأخلاقية رفيعة المستوى هي الأمثل في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. وفيها يمكن رؤية الملامح الاجتماعية المتسامية التي وجدت انعكاسها في فكرة الفكرة المنتشرة بين الخوارج والقائلة، بان دار المخالفين من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فهو دار بغي. وهي فكرة تؤسس للحس المرهف تجاه السلطة والنظام السياسي الذي يتوقف عليه مسار الحق والحقوق والمجتمع والثقافة والمصير التاريخي للأمة.

ومن هذه المنظومة النظرية للمبادئ العامة والخاصة المتعلقة ببنية الدولة والنظام السياسي والسلطة جرى اشتقاق وتحديد هوية الإيمان بوصفه التزاما أخلاقيا عمليا تجاه الوجود

---

[1] لم تكن هذه العلاقة بمعزل (على الأقل من الناحية الجزئية والنسبية) عن تأثير زيد بن أبي مسلمة كاتب الحجاج، كما يوردها المبرد في كتاب الكامل في التارخ. فقد كان زيد بن أبي مسلمة من أولئك الذين يحترمون ويقدرون شخصية جابر بن زيد.

الخاص والعام للدولة والأمة. فالإيمان بالنسبة لجابر بن زيد هو أولا وقبل كل شيء مسئولية أخلاقية فردية واجتماعية. وحقيقة الإيمان والدين بالنسبة له هو مناهضة الظلم ومعارضة السلطة الجائرة، ومن ثم الدفاع عن الحق والعدل والحرية. من هنا جوهرية الإرادة بوصفها تجانسا بين قضاء الله وقدر الإنسان. وتتمثل هذه الوحدة في الواقع حقيقة الجهاد النبوي الأول. وهو الأمر الذي جعل من شخصية جابر بن زيد تحقيقا لما يمكن دعوته بالإسلام المحمدي في ميدان التأسيس النظري الأول للعقل الثقافي. مع ما تحتويه من إمكانية كامنة وكبيرة لتأسيس فكرة الانتفاض والتمرد على الإمامة الجائرة من اجل النظام الصالح. من هنا دعوته لما يسعى إليه بالجهر والسر. من خلال كشف وإبراز مسئولية الفرد والأمة أمام قضايا الدولة والحقوق، كما نراها في الفكرة الجوهرية بالنسبة للخوارج، ألا وهي فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد حولها جابر بن زيد، شأن الخوارج، إلى فكرة أخلاقية سياسية حقوقية. وما عدا ذلك أمور عابرة يمكن تجاهلها أو إهمالها شأن كل ما لا قيمة له بالنسبة للروح المتسامي. حيث ميز هذا الموقف شخصية جابر بن زيد في حياته ومماته. إذ لم يرغب بشيء قبل الموت سوى رؤية الحسن البصري. فعندما سألوه عن رغبته الأخيرة قبيل مفارقة الحياة، فانه أجاب "نظرة إلى الحسن".. وعندما اخبروا الحسن البصري بذلك، فانه استعجل القدوم عليه. وعندما اخبروا جابر بدخول الحسن وانه يجلس أمامه، عندها قال بها فيه من قوة "يا أخوتاه! الساعة والله أفارقكم إلى النار أو إلى الجنة"![1] إذ تضمحل في هذا الموقف كل إشكاليات العقل والوجدان والدين والإيمان، لتتوحد في مغزى الحقيقة التي تمثلها ومثلها جابر بن زيد، ألا وهي أن المثقف الحقيقي روح قادر على التلون بألوان الوجود بوصفه وجدا فرديا عميقا لمنطق العقل والوجدان.

*****

عبد الله بن أباض – مثقف الاستقامة العملية

إن صخب العاصفة في ثناياها! مما يجعل من دويها فعلا مسموعا لا مرئيا. وهي الحالة التي حققها عبد الله بن أباض في وجوده وفنائه في تاريخ الثقافة الإسلامية. فقد أثار صعوده الخاطف اهتمام وانتباه الرؤية التاريخية بالشكل الذي جعلها تنسى التمعن في ملامحه الشخصية. إذ تمثل في ذاته وجمع نسيم الثقافة الصاعدة وأعاصير هيجانها العنيف ضد السلطة. من هنا ذوبان ملامحه الفردية في زوبعة المرحلة التاريخية لصعود الخوارج، وتلألؤها في الفرقة الاباضية[2].

---

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٦٥.

[2] من الأمور المؤسفة والسطحية أيضا هو خضوع بعض المؤرخين "الاباضيين" المعاصرين لابتزاز "أهل السنّة والجماعة"، بحيث نراهم يتحدثون عن اختلاف وتباين وتناقض وخروج الاباضية على الخوارج! وأنه لا جامع

ووجدت هذه المفارقة انعكاسها في إطلاق اسمه على الفرقة، بينما لم تحتفظ حتى الفرقة نفسها بمعلومات دقيقة عنه بما في ذلك تاريخ ولادته وموته!

فما نعلمه عنه لا يتعدى القليل جدا، بما في ذلك في أوسع وأوثق وأدق المصادر الأباضية. إذ إننا لا نعثر فيها على سيرة حياة شخصية، بقدر ما نعثر على صورة قيميية عامة، رغم دقتها البلاغية والفعلية، مثل تلك التي تقول، بان عبد الله بن أباض هو "إمام أهل التحقيق والعمدة عند شغب أولى التفريق. سلك بأصحابه محجة العدل، وفارق سبل الضلالة والجهل". وهو تقييم يفصح عن موقف أكثر مما يفصح عن حياة. وضمن هذا السياق يمكن اخذ العبارة كما هي باعتبارها تصويرا حياتيا لعبد الله بن أباض. إذ لا يعني تلاشي المعلومات عنه في غياهب الماضي وبقاءه ناصعا في تاريخ الخوارج وإماما للاباضية سوى الصيغة النموذجية لحالة الفناء المتسامي في غيب المستقبل. وهو غيب يستظهر إشكالاته المثيرة فيما يفرزه من قضايا حية للعقل والضمير، وفيما يستبطنه من طاقة في إثارة الجدل النظري والعملي للثقافة والمثقفين. بمعنى استمراره في دهاليز العقل النظري للثقافة والوحي التاريخي للمثقفين. ويستحيل استمرار حدوثه دون أن تكون الشخصية الأولى بحد ذاتها تجسيدا لتجانس الحياة الشخصية والفكرة المتسامية. بمعنى انه استطاع أن يحقق في ذاته وحياته معنى الاستقامة الإسلامية في العلم والعمل، أي في الرؤية والمواقف.

إن المعلومة الدقيقة الموثقة والوحيدة عنه هو انه بصري من بني تميم. عماني الأصل[١]. بينما ينقل عن آخرين انه انتقل من نجد، موطن قبيلته، إلى البصرة[٢]. وانه عاش ومات في القرن

يجمعهم باستثناء أمور عرضية، كما تجتمع بعض الفرق المتناحرة على مواقف مشتركة! بل ويصل الأمر أحيانا بالبعض إلى درجة نسب الاباضية للخوارج بوصفه فعلا قامت به الدولة الأموية، وذلك بسبب إطلاقها كلمة الخوارج على كل معارض لها! بينما حقيقة الأباضية أبعد ما تكون عن الخوارج! وأنه لا يجمعها بهم غير إنكارهم للتحكيم ومعارضتهم للحكم الأموي. ولعل عدم اتفاق عبد الله بن أباض، بل ومعارضته لنافع بن الأزرق ومن معه من الخوارج دليل قاطع بهذا الصدد. إن هذه الأفكار وأمثالها هي مجرد صيغة أيديولوجية حديثة لا علاقة جوهرية لها بالتاريخ الفعلي للخوارج بشكل عام والأباضية بشكل خاص. فالخوارج تيار كبير وهائل، ومن ثم متعدد الفرق والشخصيات. وله أثره الفكري والسياسي والأخلاقي الهائل بالنسبة لترسيخ قيم الإسلام الروحية والكونية. كما انه احد التيارات الأعمق والأكثر إنسانية من بين التيارات الإسلامية قاطبة فيما يتعلق بقيم الحق والعدالة والحقوق السياسية وفكرة السلطة والدولة. بل ويمثل احدى أرقى صيغ الثبات في المواقف والإخلاص في الشخصية. وبالتالي، فان محاولة إخراج الاباضية من الخوارج هو جهل بحقيقة الخوارج وانتقاص للاباضية نفسها.

[١] ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٣، ص٣٤٦.

[٢] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص٥٦٦-٥٦٧.

الأول الهجري دون أن تحدد مراجع التواريخ والسير وكتب المقالات سنة مولده ووفاته. وهي حالة نادرة وفريدة لحد ما. لاسيما وانه الشخصية التي اقترنت بها فرقة الاباضية، بوصفها الفرقة الأوسع والأعمق والأكثر ديمومة وتمثيلا لحقيقة الخوارج والفكرة الخوارجية. كما انه الشخصية التي سطع نجمها السياسي والفكري بحيث أصبح اللسان الناطق للخوارج في مجادلة عبد الملك بن مروان.

كما أنها درجة وحالة لم يكن بالإمكان تبوءها دون المرور بكل دهاليز الصراع السياسي والفكري وعراك الإرادة التي صنعت شخصية عبد الله بن أباض في مجرى القرن الأول الهجري، أي قرن المرحلة التأسيسية، ومرجل الاحتراق الفعلي للزائف من الصحيح على مستوى الفكرة والشخصية. بمعنى انه تعرك في مجرى الامتحان الفكري والأخلاقي، وتكاملت إرادته الذاتية ومعالمه الفردانية التي جعلت منه عقل الخوارج الناطق أمام أسئلة السلطة واتهاماتها. وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل المؤرخين يجمعون على انه أدرك معاوية بن أبي سفيان وهو شاب وعاش إلى زمن عبد الملك بن مروان. وهي مرحلة الانعطاف الكبرى في تاريخ الدولة وفكرة الخلافة واختبار الروح الأخلاقي الإسلامي الأول. وليس مصادفة أن يثار الجدل اللاحق بين أتباعه والمعاديين له عما إذا كان عبد الله بن أباض صحابيا أم تابعيا، أو أن يجري تجاهل هذين المكونين في شخصيته الفردية. فهناك روايات تقول، بأنه كان صحابيا لفترة قصيرة، بينما لم يقبل بها القسم الآخر[1]. لكن المشهور عنه كونه من التابعين الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن الهجري الأول. انطلاقا من انه عاصر صراعات المرحلة التأسيسية الأولى وصعود الأموية وتوفي في أواخر أَيام عبد الملك بن مروان(٦٥-٨٦ هجرية). كما أنها أيضا إحدى الوقائع والحقائق المتفق عليها، بمعنى أنه كان تابعياً. وهي الحقيقة التي يجري عادة استنباطها من أحداث التاريخ الفعلي وكمية ونوعية الجدل السياسي والفكري الذي قام به عبد الله بن أباض مع عبد الملك بن مروان[2]. ويعكس هذا الجدل استتباب المواقف وتبلور الشخصية الذاتية وتعركها في العلم والعمل، باعتبارها الصفات التي ميزت آنذاك سلسلة الصحابة والتابعين، أي تلك الكمية النوعية التي افرزها ظهور الإسلام وتطوره وانقلاباته

[1] خير الدين الزركلي: الأعلام، ج٤، ص١٨٤. وهو الأدق. وذلك لأن بناء سيرته الشخصية من خلال الأحداث والأفكار يخرجه من زمن الصحابة وتاريخهم الخاص، بالمعنى الذي أشرت إليه.

[2] يذكر عبد الله بن أباض نفسه في رسائله إلى عبد الملك بن مروان بأنه أدرك معاوية وأنكر عليه أشياء من أعماله وتصرفاته. ذلك يعني ان عمره كان في حالة يؤهله لتحديد مواقف متميزة ومؤثرة بالنسبة للحياة السياسية والفكرية. كما نعثر فيها على استقلال شخصي وتراكم في الرؤية والمواقف.

العنيفة التي أسست بدورها لتراكم منظومة العقل الثقافي والمرحلة التأسيسية للحضارة الإسلامية ككل.

إذ لا تعني حقيقة "الصحابي" و"التابعي" من الناحية الثقافية سوى المعايشة الفردانية للأحداث التاريخية الجسام والانهماك الفعال فيها. وبالتالي ليس الصحابي والتابعي سوى سلسلة الإرادة الواعية لقيم الإسلام الأول والعمل بموجبها. فليس كل من عايش النبي محمد صحابيا، وليس كل من خلفه تابعيا. كما أن الفرق بينهما هو فرق الزمن لا التاريخ. بمعنى أن القيمة العلمية والعملية لأي منهما يتوقف على نوعية التأثير الذي تركه على مسار الدولة والأمة والثقافة. أما التمايز "الروحي" بالشكل الذي بلورته تقاليد الإيمان، فانه يبقى جزء من آلية فعله الخاصة. مع ما لها من قيمة وأثر عميقين في دهاليز اللاهوت ومخارجه الفاعلة في التقليد. وعموما لا قيمة جوهرية لها بالنسبة لتأسيس العقل الثقافي إلا بالقدر الذي تستثير الرؤية النقدية والإرادة الأخلاقية في مواجهة النفس من اجل البرهنة على أن السمو الفعلي ليس تقليدا، بل التزاما فرديا وفردانيا تجاه إشكاليات الوجود الكبرى للدولة والأمة والروح. وبالتالي، فان الاتفاق أو الاختلاف على ما إذا كان عبد الله بن أباض صحابيا أو تابعيا، لا يغني القيمة التاريخية لأثره الهائل في تاريخ العقل الثقافي والروح الأخلاقي، بقدر ما يغري التقليد الإيماني للفرق. لكنه اختلاف يمكن رؤية ملامحه العميقة في ذوبانه التام في "الاباضية" وتفتحه في أثره الروحي والعقلي بالنسبة لفكرة الاستقامة بوصفها الصيغة العملية والفكرية لفلسفة الاعتدال.

فقد تراكمت فكرة الاستقامة عند عبد الله بن أباض في مجرى التأمل النقدي والعقلي الحر للحروب العسكرية والمعارك السياسية والصراع الاجتماعي ومواجهات القيم. ذلك يعني أن شخصيته الظاهرية وحقيقته الباطنية وأثرهما في تاريخ العلاقة الخاصة بين المثقف والسلطة هي الخلاصة النموذجية لتمثل تاريخ السلف الأول ومعنى الفكرة الإسلامية تجاه إشكاليات الوجود الحية آنذاك. وهو سر "الاختلاف" حول بقايا أو تاريخ الصحابة والتابعية فيه. أما في الواقع، فان الاختلاف الجوهري كان يجري بينه وبين انحراف الدولة من الخلافة إلى الملكية الوراثية، ومن الخلافة الإمبراطورية إلى إمبراطورية الخلافة العائلية والقبلية. حيث ميز هذا الخلاف فكرة الخوارج ومواقفهم العامة والخاصة ووسم مظاهر إحساسهم ومشاعرهم المرهفة تجاه قضية السلطة (الإمامة). الأمر الذي يمكن العثور على ملامحه الواضحة والبارزة بل الناتئة في رسائله إلى عبد الملك بن مروان. إذ تكشف هذه الرسائل عن تراكم الرؤية النقدية العقلية الحرة ومنطقها الصارم في التدليل والوسيلة والغاية. بمعنى إننا نستطيع العثور فيها على منظومة معينة من المواقف النظرية والعملية. وهو الشيء الذي يعطي لنا بدوره إمكانية تتبع اشتراكه

المادي والمعنوي، الفردي والجماعي، العقلي والوجداني في صراع المرحلة. وهو اشتراك رفعه بصورة سريعة من ميدان الاختلاف الدامي للسلاح إلى سماء التأمل العقلي والأخلاقي لمجرى التاريخ والفكرة (الإسلامية). كما أنه الشيء الذي يمكن رؤيته في انتقاده ومعارضته لشخصية وسياسة معاوية بن أبي سفيان وخروجه عن "القرآن والسنة"[1]. وهو نقد عقلي وأخلاقي خالص، ومتجرد من نفسية وذهنية الثأر والانتقام. وبالتالي يكشف عن خلوه الأول من "الخروج بالسيف" على السلطة.

بعبارة أخرى، إننا نعثر في مواقفه هذه على انعدام الاشتراك الفعال في معارك السلاح. وشأن كل حالة منتجة لعبارة "وداعا أيها السيف"، كان لابد لها من أن تتحسس وقعه على جوارح الجسد. إذ ليست عبارة "وداعا أيها السيف سوى الصيغة الأدبية والعقلانية لحزّ لسان الشكوى. وأدى هذا السبب إلى قلق العبارة والتقييم المتعلق فيما إذا كان عبد الله بن أباض قد اشترك في الحروب التي دارت رحاها بين المسلمين قبل استحواذ معاوية بن أبي سفيان عليها.

مما لا شك فيه، أن عبد الله بن أباض لا يشبه في مظاهرة زعماء الخوارج الأوائل الذين عاصرهم مثل عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير وعروة بن جدير ومرداس بن جدير وأمثالهم. فقد كانوا أولئك رجال السيف والكلمة. ولا تعكس هذه المزاوجة إلا مظهر الفكرة الخوارجية، التي جرى رفعها لاحقا إلى الصورة النمطية الوحيدة عنهم. مع أن المعلوم والمشهور والأدق هو رجوع الفكرة النظرية للخوارج إلى جابر بن زيد، أي إلى الشخصية التي كانت الفكرة وتأسيسها الصيغة الأكثر إخلاصا وتعبيرا عما كانوا يسعون إليه. غير أن السيف، بالنسبة للوعي الشائع، اصدق أنباء من الكتب! والدماء هي حبر التسطير الغالب عند السلطة والغلاة. فقد أغمرت هذه الحالة رؤية التاريخ المؤدلج وغمرت في مجرى سيولها العارمة تاريخ عبد الله بن أباض وتراكم شخصيته العقلية والوجدانية. وذلك بسبب خروجها على خروج الخوارج المشهور والمعروف عن السلطة والغلاة على السواء. لكنه خروج يصب فيه، بمعنى يوسع شواطئه بالشكل الذي يجعل من الممكن العوم فيه بقوة اكبر. إذ تجعل هذه الفرضية من اشتراكه في معارك السلاح الصيغة الملازمة لشهادة الإسلام الخوارجي الأول. كما أنها الصفة الملازمة لجيله المرّكب من فروسية العربية القديمة ووهج الجهاد الإسلامي.

---

[1] رسالة عبد الله بن أباض إلى عبد الملك بن مروان كما يوردها البرادي في كتابه (الجواهر المنتقاة في ما أخل به كتاب الطبقات). ص ١٦٣-١٦٤.

إذ لكي يكون لسان الحركة وناطقها "الرسمي" في مراسلاته مع ملوك بني أمية في ستينيات القرن الأول للهجرة، فان ذلك يفترض تجاوزه على الأقل عمر الأربعين. فقد توفي الراسبي عام ٣٨ للهجرة وقتل مرداس عام ٦١ للهجرة[١]. وما بينهما دارت رحى المعارك الطاحنة دون أن تبرز شخصيته العسكرية والقتالية. وهو واقع يشير أما إلى صغر سنه النسبي أو تشابهه مع شخصية جابر بن زيد، أو الجمع بينهما. وهو الأكثر احتمالا ودقة. بمعنى ولادته في عشرينيات القرن الأول، شأن جابر بن زيد، ومعايشته لرجال الخوارج الكبار أمثال أبي بلال مرداس، وبقاءه مدة أطول بقليل أو اقل بقليل من وفاة جابر بن زيد (ت-٩٣)[٢]. من هنا انعدام أية معلومات حول اشتراكه في معارك صفين والنهروان. والخبر الوحيد عنه (الذي يورده الشهرستاني) هو الذي يصور خروجه بتبالة في زمن مروان بن محمد، الذي أرسل إليه عبد الله بن محمد بن عطية[٣]. وهو خبر لا يستقيم مع التاريخ الفعلي وأحداثه. كما جرى تجاهله منة جانب المؤرخين الكبار كالطبري وأمثاله[٤]. غير أن هناك معلومة واحدة موثقة عن اشتراكه في معارك السلاح، تتحدث عن اشتراكه في الدفاع عن مكة بوجه القائد الأموي حصين بن نمير،

---

[١] لقد برز نشاطه وشخصيته بعد مقتل أبي بلال. ويمكن فهم بروز هذا على انه من جماعته، رغم انعدام الأدلة حول مشاركته إياه في الخروج إلى منطقة آسك أو الاشتراك في القتال معه.

[٢] التخمين القائل، بأنه مات في وقت قريب من وفاة جابر بن زيد (٢١-٩٣ للهجرة) يستند إلى واقع تولي أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة قيادة الفرقة. ويستند هذا التخمين بدوره إلى ما يورده البغدادي عن أن الحارث الأباضي ترأس مجموعته خلفا لعبد الله بن أباض. وبما أن الحارث الأباضي قد خالف بصورة علنية بعض عقائد الأباضية فيما يتعلق بقضايا القدر، من هنا الاستنتاج القائل باستحالة مرور ذلك دون اعتراض أو نقد من جانب عبد الله بن أباض.

[٣] الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، ج١، ص ١٣٤ . وتبالة، بلدة بأرض تهامة بالطريق إلى صنعاء. وهي إشارة تحتمل الخطأ، أو أنها خلطت بين أمور وأحداث مختلفة. وذلك لأن محمد بن مروان هو آخر خلفاء بني أمية، وتربع على الحكم بعد المائة الأولى. ولم يكن ابن أباض آنذاك على قيد الحياة. أو حتى في حال افتراض وجوده، فانه كان طاعن في السن. غير أن تميز محمد بن مروان (٧٢-١٣٢ للهجرة) في محاربة الخوارج ومحاولته إعادة الاستتباب للسلطة والدولة قد قرنت في ذاكرة المؤرخين (وبالأخص في الكتب المتخصصة بقضايا الفرق الإسلامية) إمكانية ربط أحداث انتفاضة الخوارج المشار إليها أعلاه ودمج شخصية أبن أباض فيها. وهي فرضية تؤيدها المعلومات المتعلقة باشتراك عبد الله بن يحيى الكندي والمختار بن عوف فيها. وهما شخصيتان عادة ما ترجعهما المصادر الاباضية إلى حلقة أو أتباع أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة. إذ تشير لائحة المراجع الأباضية القديمة إلى أن عبد الله بن أباض وعروة بن جدير كانا من تلامذة جابر بن زيد وعبد الله بن وهب الراسبي وزيد بن صوحان. كما تدل أيضا على أن أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة كان من تلامذة عبد الله بن أباض ومعاصرا له. وعموما يمكننا القول، بأنه في حال كونه لم يكن احد أتباعه، فانه على الأقل من معاصريه الأصغر سنا والأكثر تأثيرا بالنسبة لنشر الأفكار "الاباضية". ومن ثم يؤيد المعنى القائم في تلمذته على يد ابن أباض وأساتذته.

[٤] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٧، ص٤٨، ص٣٩٩-٤٠٢. ويؤيد هذا الاستنتاج الدرجيني في كتابه طبقات مشايخ المغرب، ج١، ص٢٣١ – ٢٣٢.

الذي خلف مسلم بن عقبة (ت- ٦٣ للهجرة)[1]. وهي السنوات الأشد احترابا وخلخلة بالنسبة للدولة والمعارضة على السواء بمختلف اتجاهاتها وتياراتها وشخصياتها. وذلك بسبب تمازج وتداخل شخصية ومأساة الحسين بن علي وصعود عبد الله بن الزبير وثورة الحجاج بن يوسف الثقفي ومعارك الخوارج المتناثرة[2]. وقد اشترك فيها الخوارج بصورة فعالة. ومن ثم ما كان بإمكانها ألا تسحب في سيلها عبد الله بن أباض، وهو في سن القوة والحكمة!

ومهما يكن من أمر الفرضيات المتنوعة بهذا الصدد، فان ظهوره في البصرة وبقاءه ونموه وتكامله فيها يعكس طبيعة التحول الفكري السياسي الذي بدأ شيق طريقه إلى عقله ووجدانه. مما يجعل من عيشه وفعله في زمن جابر بن زيد وأبو بلال مرداس ونافع بن الأزرق اقرب إلى الواقع وأكثر دقة. كما أنها تكشف طبيعة الطبقات المحيرة في شخصيته. بمعنى قلة المعلومات عنه وأثره في تاريخ الحركة التي جعلت من اسمه رديفا لأحد اكبر الحركات الخوارجية وأكثر ديمومة وقوة. ونعثر على هذه الحالة في الحادثة التي تصورها بعض كتب الاباضية عن أن المسلمين بعد قتل أبي بلال، اجتمعوا بجامع البصرة وعزموا على الخروج وفيهم عبد الله بن أباض ونافع بن الأزرق وغيرهم. وعندما سمع عبد الله بن أباض أصوات القراء والمؤذنين وغيرهم من المسلمين، عند ذاك قال لأصحابه "أعن هؤلاء أخرج؟" ثم كتم أمره واختفى. وقد حدث ذلك، حسب هذه الروايات سنة ٦٤ للهجرة. وهو تاريخ لا يستقيم مع مقتل أبو بلال عام ٦١، وظهور عبد الله بن أباض في أحداث الدفاع عن مكة عام ٦٣ للهجرة. إلا إننا نعثر فيها على صدى الأحداث الدرامية الفكرية السياسية وانعكاسها في شخصية عبد الله بن أباض. فقد كان عام ٦٤ فيما يبدو بداية التاريخ المغيّب عبد الله بن أباض، بوصفه بداية التاريخ الباطني الذي تلاشت فيه شخصيته المباشرة لكي يظهر مع مرور الزمن في الفرقة الاباضية. إذ لا يعني "كتم أمره واختفى" سوى التعبير الأدبي عن تغير مواقفه وإعادة بنائها الجديد في تقاليد الكتمان الجديدة لحركات الخوارج، والموقف من النفس، ومن تقاليد الخوارج، وتجاه السلطة والعقائد.

ففيما يتعلق بتقاليد الكتمان الجديدة، كما يمكننا رؤية الانسجام أو التوافق الفكري والعملي بينه وبين جابر بن زيد، بوصفه المؤسس الروحي والنظري لتيار الخوارج الفكري. إذ تشير اغلب المصادر الاباضية إلى أن تقاليد الكتمان أدخلت في عهد جابر بن زيد الذي وجه نشاط الخوارج. كما يمكن رؤية حدوث اغلب انتفاضات وتمر الخوارج في زمنه دون أن يجري

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص٥٦٣.

[2] يمكن الرجوع بهذا الصدد إلى كتابي (المختار الثقفي – فلسفة التوبة والثار).

توجيه الاتهام له من جانب السلطة الأموية. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار انه كان الأب الروحي لمرداس وغيره، كما أن اغلب المصادر الاباضية عادة ما تجعل من عبد الله بن أباض شخصية ثانية أو حتى ثالثة مقارنة بجابر بن زيد فيما يتعلق بتأسيس الحركة الأباضية وقيادتها، من هنا انتشار الفكرة القائلة، بأنه كان يعود في كل ما يفعله ويخطط له إلى آراء وأحكام جابر بن زيد. ونعثر على صدى هذه الفكرة في التقييم غير المباشر عنه في تقاليد الاباضية، التي جعلت منه ناطقا علنيا عن فقه جابر بن زيد كما نراه في صراعه الفكري العلني مع تيارات المعارضة آنذاك مثل القدرية والمرجئة والشيعة وغلاة الخوارج أنفسهم. وهي حالة يمكن تصويرها بعبارة "الاكتشاف الخاطف" للنفس، لكنها كانت تحتوي دون شك على تاريخها الخاص. وهو تاريخ الرؤية النقدية والعقلية الحرة تجاه النفس أولا وقبل كل شيء. ومن المكن العثور على صداها الظاهري في التقييم العام الذي يورده ابن حزم عن أن أكثر علماء الأباضية في الأندلس لم يكونوا يعرفون شيئا عن عبد الله بن أباض. والسبب كما يقول ابن حزم، هو أن ابن أباض تنكر لآرائه الأولى وانضم إلى مجوعة الثعالبة (الصفرية) من الخوارج. من هنا تبرؤهم منه وجهلهم به[1]. ونعثر على نفس الفكرة عند الذهبي فيما اسماه بتراجع ابن أباض "عن بدعته"[2].

وفيما لو جرى وضع هذه الحالة ضمن سياقها الفعلي في حياة عبد الله بن أباض، فإنها تشير إلى طبيعة الخروج الأول على سلوك الخوارج الأوائل. بمعنى الخروج على التطرف والبقاء ضمن تقاليد الخوارج الأولى، كما وجد تعبيره الظاهري الأول في الموقف من غلو الازارقة ولاحقا في مخالفته لبعض أراء ومواقف النجدية والبيهسية. بمعنى وقوفه ضد الغلو العقائدي والسياسي الذي ميز سلوك ورؤية نافع بن الأزرق[3]، وبالأخص أقواله عن اتهام الأمة الإسلامية بالشرك واعتبار دارهم دار حرب[4] في حال القعود عن محاربة ومواجهة الإمامة الجائرة. وهو موقف نبيل يعكس أولا وقبل كل شيء غلو الوجدان. من هنا لم تكن معارضة عبد

---

[1] ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج٤، ص١٩١.

[2] إن المراجع الأباضية لا تقر بهذا الانطباع والأحكام والتقييمات. وهو أمر طبيعي! إذ تعتبرها جزء من تاريخ التشويه المتعمد، والذي لم يكن بدوره معزولا عن غطاء الأسرار الذي لف حياة عبد الله بن أباض، بحيث جعل من الممكن تخيل مختلف الصور عن حياته وموته، كما نراه على سبيل المثال فيما أورده ابن حوقل عن موت عبد الله بن أباض وعبد الله بن وهب الراسبي في جبل نفوسة!

[3] المبرد: الكامل في التاريخ، ج٣، ص١٠٣١-١٠٣٢.

[4] الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٨٦؛ الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، ج١، ص١٧٩-١٨٦.

اله بن أباض له سوى معارضة غلو الوجدان وليس العقيدة اللاهوتية السياسية، كما نعثر عليه في الموقف من قضية "تكفير الأمة".

فقد كانت فكرة التكفير الخوارجية الصيغة المقلوبة والعنيفة لتهيج الوجدان في مواقفه المعارضة للجور والطغيان الذي ميز سلوك السلطة الأموية تجاه الأمة وتهوينها للنخب واستهتارها بالقيم. ووجدت هذه الفكرة تعبيرها المركز والمكثف في رسالة نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن أباض. إذ يقول فيها "أما بعد! فإن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون. والله إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد ففيم المقام بين أظهر الكفار؟! ترون الظلم ليلا ونهارا، وقد ندبكم الله إلى الجهاد فقال (وقاتلوا المشركين كافة)، ولم يجعل لكم في التخلف عذرا في حال من الأحوال". وهي فكرة حادة مبدأها وغايتها العدل الصارم. ومن ثم لم تكن صيغتها الغالية سوى الوجه الآخر أو المعارض لغلو السلطة في انتهاكها للشريعة والدين، أي للقانون والحقوق والقيم الأخلاقية. وبما أن مسئولية المثقف هو تحقيق القيم الأخلاقية والقانون، من هنا ضرورة المواجهة مهما كلف الثمن. ولم يختلف عبد الله بن أباض مع هذه الفكرة، بقدر ما انه وجد فيها وجها آخر لاستهتار السلطة. بمعنى الخروج عن حد الاعتدال بالمعنى الشرعي والأخلاقي. من هنا رده المشهور عنه "قاتله الله! أيّ رأيٍ رأى! صدق نافع بن الأزرق لو كان القوم مشركين! كان أصوب الناس رأيا وحكما فيما يشير به، وكانت سيرته كسيرة النبي في المشركين. ولكنه كذب وكذبنا فيما يقول. إن القوم كفار بالنعم والأحكام وهم براء من الشرك. وما سوى ذلك من أموالهم فهو حرام علينا".

بعبارة أخرى، لقد أدرك عبد الله بن أباض إصابة نافع بن الأزرق المجردة، بل وجد فيها تمثيلا واستمرار لسلوك لنبي محمد، غير أنها تتعارض معه حالما يجري وضعها على محك الواقع. لقد انطلق نافع بن الأزرق من الفكرة المجردة ليحكم بها على الواقع والناس والقيم، بينما أراد عبد الله بن أباض الانطلاق من الواقع في فهم الأفكار المجردة. وهو اختلاف في الذهنية والمنهجية والاجتهاد. ووجد هذا الاختلاف تعبيره في جوهرية فكرة "الكفر بالنعمة". بمعنى رفع نفسية وذهنية التكفير العقائدية وإدراجها ضمن مسار الواجب الأخلاقي. ولا تبتعد هذه الباطنية الرفيعة عن الواقع، بقدر ما أنها تجعل منه درجة في سلم الارتقاء الروحي والأخلاقي للفرد والجماعة والأمة. بمعنى أنها لا تجعل من الإدانة تكفيرا، ومن ثم من الخروج (الحرب) معيارا وحيدا للقيم. وبهذا يكون عبد لله بن أباض قد وضع مبدأ الاعتدال العلمي – العملي، أو العقلي الأخلاقي في صلب الموقف من النفس. ومن خلاله تطبيقه على الأفراد والجماعات والأمة. ذلك يعني انه أراد الإبقاء عل الصراع مع السلطة ضمن ثنائية النخبة –

السلطة، دون أن يلغي بذلك مسئولية العوام (الجمهور). لكنه لم يجعل من الجمهور الخامد والخائب والخائف هدف التجريح والتبريح والتحريم والتجريم. وبهذا يكون قد تمثل حصيلة التجارب الفكرية والسياسية والاجتماعية للخوارج بما يتوافق مع فكرة الاعتدال[١].

لقد تحول عبد الله بن أباض في مجرى مواجهته العلنية مع الازارقة إلى "رجل الساعة". بمعنى أن صراعه مع غلاة الخوارج جعله مقبولا ومرفوضا بقدر واحد من جانب السلطة والمعارضة. وعادة ما تلازم هذه الحالة ظهور الشخصيات المعتدلة الكبيرة. فالاعتدال الكبيرة شفرة حادة ومسن خشن! وهو السر القائم وراء بروزه الفكري السياسي وقيادة للتيار الخارجي الجديد[٢]. بحيث جعل المؤرخين القدماء يربطون به ظهور الصيغة الأولية أو الجنينية للفرقة الاباضية[٣]. وبالتالي انتساب الفرقة باسمه[٤]. بحيث تحول أيضا إلى شخصية تتصارع من اجل حمل اسمه الفرق الأخرى[٥].

وبغضّ النظر عن تنوع واختلاف الفرضيات حول ترابط اسم الفرقة باسمه، فإن اقتران اسم الفرقة به لم يكن معزولا عن تأسيسه للعقائد الجديدة من خلال الصراع ضد غلاة الخوارج والسلطة. ذلك يعني أن انتساب الفرقة باسمه لم يكن اعتباطا، رغم أن الأسس الفكرية ولحد ما السياسية قد جرى وضعها من قبل جابر بن زيد[٦]. غير أن نشاط عبد الله بن أباض السياسي والفكري (العملي) هو الذي أعطى لتقاليد الفكرة الخوارجية التي بلور معالمها الأولية جابر بن

---

[١] ومن الممكن هنا الرجوع إلى آراء ابن حزم في كتابه (الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج٤، ص١٨٨-١٩١) حول تطرف الاتجاهات وسببه في اندثارها (إبادتها)، أو ما يدعوه ابن حزم بشنائع الخوارج. بمعنى رؤيته النقدية لما في الشنائع (الغلو) من اثر لما اسماه بإبادة الحركات، أي اندثارها التاريخي. وهي رؤية دقيقة ونقدية من الناحية المجردة، لكنها بعيدة عن الواقع فيما يتعلق بالخوارج بشكل عام وبالاباضية بشكل خاص.

[٢] المبرد: الكامل في التاريخ، ج٣، ص١٠٤٠؛ ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج١، ص٢٦١.

[٣] الذهبي: لسان الميزان، ج٣، ص٢٤٨.

[٤] ابن خلدون: كتاب العبر، ج٢، ص٦٥٦.

[٥] البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٦٢. ذلك يعني أن شهرته لم تك معزولة عن نشاطه العلني. وفيه يمكننا العثور على معالم شخصيته الاجتماعية والسياسية والفكرية. فمن بين الفرق التي اعتبرت عبد الله بن أباض قائدها تجدر الإشارة إلى المعمرية. كما قالت به الحارثية، أتباع الحارث بن مزيد، بعد وفاة أبي بلال مرداس. (هنا أيضا إشارة إلى تعايشهما وتأثيرهما المشترك)

[٦] لم يكن الأباضيون في البداية يستخدمون اسم الأباضية؛ بل استخدموا عبارات "أهل الاستقامة" و"أهل الدعوة". ولم يرد ذكر اسم الأباضية في الأعمال الأباضية الأولى. إلا أنهم اعترفوا في وقت لاحق بهذا الاسم وقبلوه. وقد ظهر لأول مرة في الأعمال الأباضية المغربية في رسالة عمروس بن فتح (ت- ٢٨٠ للهجرة).

زيد مذاقها الخاص والبارز في مجرى المواجهة مع الأموية وغلاة الخوارج. إضافة إلى ما في شخصيته من تراث وتاريخ سياسي وروحي، بوصفه احد التابعين الذين عاصروا مرحلة صعود الأموية وانحراف معنى الإمامة والأمة والخلافة والقيم. بمعنى الجمع بين بلورة تقاليد الاستقامة الروحية والعقلية والإنسانية تجاه النفس والأمة والسلطة.

وليس مصادفة أن تبلور تقاليد الرؤية الخوارجية الثقافية الدقيقة تصويرها له باعتباره "إمام أهل الطريق وجامع الكلمة لما وقع التفريق، وعمدة في الاعتقادات والمبين لطرق الاستدلالات والاعتمادات، والمهدم لم اعتمده أهل الخلاف، ورئيس أهل البصرة والأمصار. قنع بالخمول من غير قصور ولا اقتصار، وخالف ورفض آراء الازارقة تجاه الأمة". وهي عبارة دقيقة رغم معاييرها الخاصة. بمعنى إننا نعثر فيها على الأبعاد العامة والكونية في شخصية عبد الله بن أباض بوصفه ممثل ما يمكن دعوته بتيار الاستقامة الثقافي.

لقد تراكمت فلسفة الاستقامة التي بلورت شخصية عبد الله بن أباض في مجرى انتقاد التجارب الذاتية للخوارج امتحانها التاريخي الأول، بينما كان موقفه من الإمامة ونقد السلطة تحقيقها المكمل. بمعنى اختبار مضمون وقواعد الاعتدال الجديد للفكرة السياسية الجديدة. وتمثلت هذه الفكرة روح الخوارج المستقيمة في مواجهة الإمامة الجائرة واعتبارها "دار البغي"، دون أن يقع في غلو الفكرة الفوضوية المتسامية لبعض الخوارج الذين قالوا بإمكانية إلغاء الإمامة (السلطة). والصراع ضد السلطة الجائرة بلا هوادة دون أن يجري حصره بالتمرد المسلح. ولهذا قيل عنه بأنه لم يرفع السيف في وجه الدولة الأموية. بمعنى انه استكمل الطريقة التي ميزت السلوك الأولي لمرادس ولكن حتى النهاية. كما سار حتى النهاية في فكرة حقوق الأمة باختيار خليفتها، بعد أن أسس لفكرة الخلافة بوصفها عقا، والخليفة بوصفه معهودا باتفاق وعلى أسس لا علاقة لها بأصوله الاجتماعية والقومية. بمعنى السير هنا أيضا حتى النهاية فيما يتعلق بمعارضة فكرة "الأئمة من قريش"، والاستعاضة عنها بفكرة الأئمة من المسلمين المستقيمين. لكنها استقامة متنوعة ومتعرجة لحد ما، شأن الحياة والحقيقة والقيم المتسامية. بمعنى تنوعها في الصور والأشكال والألوان ووحدتها في المعنى والغاية. وهي المعادلة التي جسدها عبد الله بن أباض في موقفه من السلطة (الأموية) بوصفها الحلقة المكملة لموقفه من النفس. وبما أن نشاطه الفكري والسياسي والأخلاقي الناضج قد تزامن مع مرحلة عبد الملك بن مروان، من هنا اختبارها الروحي، بوصفه الصيغة المكثفة لما أسميته بالاختبار التاريخي الأولي في الموقف من

النفس (الخوارج)[1]. ويستعيد هذا الاختبار خلاصة الموقف المجرد من النفس والسلطة عبر موشور الفكرة الإسلامية المتسامية (القرآن). بمعنى خلو التدليل والحج من "دلائل" الحديث وآراء الفرق وعقائدها، بعد إبراز أولوية الوقائع الفعلية للتاريخ السياسي نفسه. وقد تكون رسالته المشهورة في الموقف من عثمان بن عفان إلى الخليفة عبد الملك بن مروان نموذجا لفكرة الاستقامة والاعتدال.

فهو ينطلق فيها من أن النصيحة ذات معنى للمتقين. وان الحقيقة فوق الجميع، وان المرء يعرف ولا يعرف، وما ينكره ليس بالضرورة منكرا عند الله. وهي المقدمة التي وضعها في محاولته تفسير موقفه من المعضلة السياسية العقائدية التي قصمت ظهر الاستقامة الروحية في الثقافة الإسلامية من خلال تطويع كل الرذيلة السياسية لرفعها إلى مصاف الفضيلة. فقد جسّدت الأموية هذه الحالة من خلال جعل الدفاع عن عثمان "سنّة" بينما لم يجد فيه الخوارج أكثر من شخصية عادية، شأن كل امرئ له ما له وعليه ما عليه. بمعنى تجريد الأفراد والتاريخ من التقديس، خصوصا إذا كان فارغ منه. وإذا كان الموقف من عثمان هو المصيدة التي وضعتها الأموية لكشف "معادن" المعارضة من خلال جعل انتقاده خروجا على "السنة"، فان الإجابة التي قدمها عبد الله بن أباض على أسئلة عبد الملك بن مروان بهذا الصدد تقوم في حرق هذه المصيدة بحطب الرؤية التاريخية الواقعية والفكرة الإسلامية المتسامية. بمعنى تحريرها من جدل العقائد. وهو الأسلوب الذي وضعه عبد الله بن أباض في عبارته القائلة "إني لم أكن أذكر لك من شأن عثمان شيئا إلا والله تعلم أنه الحق. وسأنزع لك في ذلك البينة من كتاب الله". وانطلاقا من هذه الرؤية حلل ونظم موقف الخوارج منه. وهو موقف ابتدأ بعرض حاله على من قبله. بمعنى انه حاول أن يضع شخصية عثمان ضمن سياق الفكرة التاريخية والفضائل الإسلامية المتراكمة في مجرى سيادة الإسلام النبوي وخلافة الأوائل. وبالتالي النظر إلى أفعاله باعتبارها جزء من تاريخه الشخصي والسياسي. من هنا قول عبد الله بن أباض، بان قدم عثمان في الإسلام

[1] لقد كان عبد الملك بن مروان (٢٦-٨٦ للهجرة) احد النماذج الرفيعة لرجل الدولة الإمبراطورية. فقد ولد وتربى بالمدينة. وأتقن المعارف الإسلامية الأولى. وورث الدولة وهي مهددة ممزقة. لكنه استطاع توحيدها من جديد بعد القضاء على مختلف مظاهر الفتن والتمرد والانتفاضات والتجزئة. فقد قضى على عمرو بن سعيد في دمشق وقتله في حادثة "كلاسيكية" للتخلص من المنافسين (انظر ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج٢، ص٢٧-٢٨) ثم قضى على مصعب وأخيه عبد الله بن الزبير. ثم ولى الحجاج على الحجاز ثم الكوفة. بدأت في عهده حركة تعريب الدواوين، واستبدال الموظفين العرب بالأعاجم. كما أقيمت دور لصك العملة التي حملت كتابة عربية. كما قام بإصلاحات كبرى في الزراعة والتجارة والبناء (قبة الصخرة) وكسا الكعبة. وضمن هذا السياق يمكن فهم مراسلاته مع عبد الله بن أباض على سعة أفق الرؤية السياسية لعبد الملك بن مروان، وكذلك إدراك عبد الله بن أباض قيمة الدولة والسلطة السياسية. وهو السبب الذي طبع رسائله بتقديم ما يمكن دعوته بالنصيحة التاريخية السياسية الأخلاقية من خلال توحيد وقائع التاريخ ومرجعيات الفكرة الإسلامية المتسامية.

لا يعني شيئا، لان "الله لم يجز العباد من الفتنة". وان الشيء الجوهري بالنسبة للحق هو عرض سلوك الخلفاء على القرآن. بمعنى ألا يبدل حكما ولا يستحل حراما ولا يحرم حلالا ولا يبدل فريضة. وهو الشيء الذي قام به محمد وبعد أبو بكر وعمر. كل بطريقته الخاصة ولكن ضمن الحدود العامة والملزمة للجميع.

وقد أجمل عبد الله بن أباض موقفه مما اسماه بالنقمة على عثمان في تسع قضايا هي: انه أول من منع مساجد الله أن يقض فيها كتاب الله، وانه طرد ونفى خيار هذه الأمة، وانه أمَّر أخاه الوليد بن عقبة على الناس، فكان يلعب بالسحر ويصلي بالناس وهو سكران، فاسق في دين الله وإنما أمّره من أجل قرابته، وانه جعل المال دولة بين الأغنياء، وانه منع واضع القطر وحماها لنفسه ولأهله ومنع الرزق الذي أنزله الله لعباده متاعا لهم ولأنعامهم، وانه تعدى في الصدقات. وأنقص أهل بدر من عطاياهم، وكنز الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله، وانه كان يضم كل ضالة إلى إبله ولا يردها ولا يعرفها، وانه أخذ خمس الله لنفسه، وأعطى منه أقاربه، وأخيرا منعه أهل البحرين وأهل عمان أن يبيعوا شيئا من طعامهم حتى يباع طعام الإمارة. وتوصل في النهاية إلى أن عثمان كان يحكم بغير ما أنزل الله. وهو خروج على حقيقة الإسلام، وبالتالي فهو ظلم وجور، وذلك لان (من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) كما يقول القرآن. ولم يجد في موقفه هذا رأيا شخصيا أو مميزا للخوارج، بقد ما وجد فيه موقف عاما من جانب أولئك الذين يحتكمون في ظاهرهم وباطن لحقيقة القرآن والسلوك النبوي. من هنا جمعه بين ما "طعن عليه المسلمون وفارقوه وفارقناه عليه[1]. بمعنى انه تمثل تجارب المعارضة الإسلامية للسلوك الأموي الذي وضع عثمان بن عفان أسسه الأولية. من هنا جوهرية الاستعادة الحية لفكرة الشريعة والفضيلة، والحق والأخلاق في سلوك السلطة والنخبة، باعتباره سرّ الاهتمام الكبير والمؤسس لعبد الله بن أباض في قضايا السلطة والدولة والأمة وقيم العدالة والحق.

*****

مسلم بن أبي كريمة – مثقف العقل المنظم والدعوة العملية

إن بقايا البراكين سوداوية الألوان متعرجة المظاهر. وهي المفارقة التي تجسد إحدى حقائق الوجود الكبرى القائلة، بان الاحتراق ليس حريقا فقط، بل ودفئ ورماد! والأول يحيا في إثارة الذوق وهواجس الضمير، بينما تلعب في الثاني رياح الذاكرة وأمواج الزمن. ونعثر على هذه

---

[1] إننا نعثر على كل هذه الانتقادات الدقيقة والمرتبة بهذه الصيغة لاحقا في كتب (الملل والنحل)، أي الكتب التي عممت تجارب الرؤية النقدية أو أسباب الخلافات في مجرى ظهور وتعدد الفرق الكلامية والمدارس الفلسفية.

الصورة في مظاهر أبي عبيدة وملامحه الفارقة، وأثره في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. فقد كان أبو عبيدة زنجيا أصيب بالعمى آخر حياته، مهنته صنع القفاف من سعف النخيل، لهذا لقبوه بالقفاف[1]. من هنا تلاشي مظاهره الفارقة بأثر الرياح العاتية للزمن وبقاء ألوانه المثيرة في زخارف التنظيم الفكري والعقلي للحركات الاجتماعية والسياسية الإسلامية الإنسانية، وفي تجاعيد الوجوه العبوسة للإمامة الجائرة.

وما بين هاتين الظاهرتين تراكمت شخصيته وأثرها الثقافي العام. فهو شأن الشخصيات الطبيعية الكبرى لتلك المرحلة، تولد مجهولة الهوية لتنتهي في سلسلة التاريخ الروحي بوصفها إحدى حلقاته اللامعة. وليس مصادفة ألا نعرف سنة ولادته، لأنها جزء من زمن مجهول. أما موته فقد أثار بها في ذلك الخليفة أبو جعفر المنصور بحيث نراه يستغرب موته قائلا: "أو قد مات؟ إنا لله وإنا إليه راجعون! ذهبت الاباضية!"[2] وليس معرفة سنة وفاته سوى الإشارة المقلوبة لدخوله تاريخ الوعي والثقافة، ومن ثم علامة على دخوله عالم الروح. أما الأبعاد الوجودية لوحدة التاريخ والروح في شخصيته، فقد تراوحت ما بين أربعينيات القرن الأول

[1] إن الجدل حول ما إذا كان أبو عبيدة تميميا أصليا أو من الموالي تقطعه مهنته. فصنع القفاف والمهن اليدوية كانت في بداية الخلافة حكرا على الموالي. وشكلت هذه الظاهرة رصيد الحركات المناهضة للأموية. ويمكننا العثور عليها في كل قوات المتمردين في العراق ضد السلطة الأموية. وليس مصادفة أن تطلق الارستقراطية الأموية وأتباعها مختلف الألقاب المهينة عليهم من خلال مطابقتهم مع حرفهم اليدوية. إذ عادة ما تلازم هذه الظاهرة صيرورة الإمبراطوريات في أول نشوئها. اضافة لذلك عادة ما تكون شعوبها أو أقوامها المؤسسة عسكرية النفس والقيم. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار تقاليد العرب الجاهلية وحروبها وفروسيتها والصيغة التي رافقت فكرة الفتح والغزو والغنائم، فمن الممكن تحسس قوتها آنذاك بالنسبة للموقف من المهن اليدوية. لكن اشتراك الموالي في توسيع مدى الروح الفكري والأخلاقي ليس إلا الصيغة الظاهرية للباطن الثقافي العربي المتراكم في منظومة القيم الجديدة التي قدمها الإسلام والصراع من اجلها ضد انحراف الأموية. وهو صراع بلور معالمه وقيمه وقواعده وأفكاره النظرية والعملية شخصيات العرب الكبرى في مختلف الميادين والمستويات والاتجاهات. وقد كان الخوارج عربا اقحاح، أي أولئك الذين تمثلوا فضائل الجاهلية والإسلام. من هنا نزوعهم الإنساني العميق وفكرتهم الأخلاقية الرفيعة وسموهم الروحي وأفكارهم الكونية. ومن هنا أيضا اضمحلال وتلاشي شخصية "الموالي" في صيرورة الحركات وأفكارها. وهو السبب الذي أثار الجدل حول ما يسمى بصميمية التميمية في أبي عبيدة أو كونه من الموالي. وهو جدل له قيمته بالنسبة للحالة المعنية فقط فيما يخص أصالة الفكرة الخوارجية وتطابق رؤيته النظرية والعملية، التي جعلت "زنجي" "مولى" يقود الحركة ويؤسس لتنظيمها الفكري والعملي والسياسي.

[2] معجم أعلام الاباضية من القرن١-١٥،ج٤، ص٨٧٣-٨٧٥. لم يكن تأثيره أو صداه في تقييم أبي جعفر المنصور أمرا طارئا، وذلك للدور الكبير الذي لعبه أبو عبيدة بالنسبة لبلورة الروح المنظم والمعارض للأموية. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن أبو جعفر المنصور قد توفي عام ١٥٨ للهجرة، بينما كانت سنة توليه الحكم عام ١٣٦ فمن الممكن توقع درايته بتاريخ أبي عبيدة العريق في العراق وبين حركات الخوارج المناهضة للأموية. إذ لم تكن معارضته تسعى إلى سلطة غير سلطة الفكرة الإسلامية عن الإمامة الصالحة. إلا أن القيمة الفعلية بالنسبة لنا بهذا الصدد تقوم في الإشارة إلى ارتباط شخصية الاباضية بشخصية أبي عبيدة. وفيما لو صحت العبارة المنسوبة إلى أبي جعفر المنصور، فان ذلك يعني أيضا أن مصطلح الاباضية كعلم للفرقة كان مستتبا آنذاك. ومن ثم لم يكن معزولا عن النشاط الدءوب والمنظم لأبي عبيد مسلم بن أبي كريمة.

الهجري ومنتف القرن الثاني. وإذا أخذنا الصيغة الأكثر انتشارا لها أي ولادته عام ٤٥ للهجرة ووفاته عام ١٤٥، فان أبو عبيدة يكون قد لازم القرن الأكثر فاعلية واحترابا في صيرورة الخلافة الإسلامية والدولة الإمبراطورية والخلافة الإمبراطورية[١].

فقد لازمت صيرورته الفردية صعود الخوارج وفوران تأثيرهم ونشاطهم السياسي والعقائدي. إذ ينقل عنه مشاركته الجلوس في مجلس أبي بلال مرداس بن جدير[٢]. وإذا كانت وفاة أبي بلال مرداس بن جدير سنة (٦١ للهجرة) فان ولادة أبو عبيدة هي على الأقرب في أربعينيات القرن الأول. انطلاقا من أن الخامسة عشر من العمر هو سن التمييز والمجالسة بالنسبة لتقاليد المرحلة[٣]. بينما يجري التأكيد اليقيني لاحقا من انه كان كبير تلاميذ جابر بن زيد. وهي تلمذة وجدت تعبيرها التام في تبلور شخصيته العلمية التي جعلت منه نموذجا "للعالم الزاهد، المتواضع مع نيل الدرجات العليا".[٤] وهي درجة ما كان بإمكانه بلوغها لولا تميزه بالذكاء والكفاءة في التنظير وحسن التدبير، الذي وجد انعكاسه في تحول الخوارج إلى حركة إسلامية كبرى في هيئة الاباضية. بمعنى جمعه بين الأصالة في الشخصية والعلم والعمل، بحيث جعلت منه احد مصادر الثقة والاطمئنان.

لقد حقق أبو عبيدة في شخصيته نموذج الخوارج الأوائل في الاطمئنان لليقين الخالص وخالص اليقين، الذي جعل من شخصياتهم أعلاما في ميدان الثقة والصدق. لهذا قيل عنه بأنه "كان من الثقاة لا يشك في كلامه"[٥]. وليس مصادفة فيما يبدو أن يعتبره الجاحظ احد الخطباء البلغاء. ويعني هذا الوصف في منظومة الجاحظ القيمية بلوغ ذروة الأصالة العربية الإسلامية. فالعروبة بالنسبة له هي ذروة اللغة والبلاغة. غير أن حقيقة البلاغة التي بلغها أبو عبيدة تقوم في بلوغ الفكرة الخارجية صيغتها العملية المعتدلة. وهو الإبداع الأشد تعقيدا بالنسبة للفكر النظري والعملي في مراحل الانتقال العاصفة. وليس مصادفة أن تتناسب في شخصيته وحدة التشدد في ميدان الحقيقة والمبادئ ولين العريكة في معاملة الناس أجمعين. وهو تناسب يشير إلى روح الاعتدال وفكرة الوسط العقلانية في شخصيته الفكرية.

---

[١] خير الدين الزركلي: الأعلام، ج٧، ص٢٧٢.
[٢] البرادي أبو القاسم بن إبراهيم الجربي: الجواهر المنتقاة فيما أخل كتاب الطبقات، ص ٣٥.
[٣] ابن الأثير:الكامل في التاريخ، ج٣، ص٢٥٤.
[٤] الدرجيني: طبقات المشايخ، ج٢، ص٢٣٨.
[٥] الدرجيني: طبقات المشايخ، ج٢، ص٢٣٨-٢٤٦.

إن توحيد روح الاعتدال وفكرة الوسط هو التعبير النموذجي عن تأسيس فكرة الاعتدال التاريخية التي إثارة في بادئ الأمر حدة الإرادة الإنسانية الفاعلة بمعايير الإلوهية المتسامية. وهي الحالة التي أدخلت الخوارج في زوبعة المواجهة العنيفة للرذيلة السياسية والانحطاط الأخلاقي للسلطة وحاشيتها. لكنها أجبرتهم بفعل الثقل التاريخي للدولة الإمبراطورية والهواجس الغريزية للجسد ومتطلباته اليومية للعوام إلى الانكفاء التدريجي والخروج لاحقا بفكرة الوسط والاعتدال. بمعنى البقاء ضمن الإقرار بفاعلية الأبد الإلهي في الوجود الدائم، والمسئولية الأبدية للمرء تجاه كل ما يجري ويسري في الظاهر والباطن. وعبّر عن هذه الفكرة مرة أبو عبيدة في نقاش حول قضايا الجبر والاختيار. فقد أجاب على سؤال:

- هل جبر الله أحدا على طاعته أو معصيته؟
- ما اعلم أن الله جبر العباد على طاعته أو معصيته. ولو كنت قائلا إن الله جبر أحدا، لقلت جبر أهل التقوى على التقوى.
- العلم (الإلهي) هو الذي قاد العباد إلى ما عملوا؟
- لا! ولكن سولت لهم أنفسهم وزين لهم الشيطان أعمالهم، وكان منهم ما علم الله.[١]

. وعندما قيل له مرة

- لا يستطيع الكافر الإيمان
- لا أقول أن من يستطيع أن يأتي بحزمة حطب من حل إلى حرم لا يستطيع أن يصلي ركعتين، ولا أقول انه يستطيع ذلك إلا أن يوفقه الله.

والشيء نفسه يمكن رؤيته على مثال عدد من الصيغ النموذجية لجدل المرحلة. فعندما قال له احد (المعتزلة)

- هل تستطيع أن تنتقل من مكان لست فيه إلى مكان أنت فيه؟
- لا!
- هل تستطيع أن تنتقل من مكان أنت فيه إلى مكان لست فيه؟
- إذا شئت!

وعادة ما تورد كتب الاباضية النادرة الأكثر إثارة عن نادرة الجدل الذي جرى بينه وبين واصل بن عطاء ممثل القدرية الأول والأكبر. فهي تحكي لنا عن كيفي التقاءهما في البيت الحرام، وكيف أن واصل سأله:

---

[١] الدرجيني: طبقات المشايخ، ج٢، ص٢٤١.

- أنت أبو عبيدة؟
- نعم!
- أنت الذي بلغني أنك تقول: إن الله يعذب على القدر؟
- ما كذا قلت؛ لكن قلت، إن الله يعذب على المقدور. لكن ألست أنت الذي بلغني عنك أنك تقول: إن الله يعصى بالاستكراه؟

فنكس واصل رأسه فلم يجب بشيء. وعندما لامه أصحابه على سكوته أجاب "ويحكم بنيت بناءاً منذ أربعين سنة فهدمه وأنا قائم"[1]. ومهما يكن من أمر هذه النادرة، فان مضمونها الفعلي يقوم ليس في إبراز الصيغة الجميلة للقدرة المتنامية والهائلة لأبي عبيد في إفحام الآخرين، بقدر ما أنها تحتوي على معالم التأسيس والتميز المتزايدين في تنظيم فكرة الحد الوسط والاعتدال. وهو الانجاز التاريخي الكبير لأبي عبيدة ضمن تقاليد الخوارج التي تطابق نشوءها وصيرورتها وكينونتها التاريخية والسياسية والعقائدية مع قيم الغلو والتطرف.

إن الصورة المتراكمة عن نقاء الجدل العقلي والقدرة الهائلة لبلاغة أبي عبيدة هي الاستمرار المتجدد للتقاليد التي أرساها أستاذه جابر بن أبي زيد. فقد أسس الأخير لأسلوب الجدل الهادئ والتدرج في إقناع الخصم. وهو جدل لا يخرج بمعاييره عن أولويات الإيمان واليقين الملزمة للعقل "النظيف" من أدران السياسة العفنة للسلطة الجائرة، لكنه يحتوي بالقدر ذاته على تجديد المضمون التاريخي للفكرة والإيمان بالشكل الذي يجعل قادرا على تذليل وكسر شوكة الجمود والغلو. وتحتفظ لنا كتب التاريخ المتخصصة بالخوارج نماذج من هذا الجدل، مثل تلك الحالة التي أراد بعض الخوارج استفهام جابر بصدد القضايا المختلف عليها، وبالأخص قضية تحريم دماء المسلمين. فعندما قال لهم:

- أليس قد حرم الله دماء المسلمين بدين؟
- نعم!
- وحرم البراءة منهم بدين؟
- نعم!
- أو ليس قد أحل دماء أهل الحرب بدين بعد تحريمها بدين؟
- بلى!

---

[1] أول من يوردها الدرجيني في كتاب (طبقات المشايخ، ج٢، ص٢٤٦). والدرجيني من القرن السابع الهجري. أما صيغة اللقاء "الغريبة" لرجالات البصرة، فمن الممكن تفسيرها بسبب إصابتها بالعمى آخر العمر، أو ضعف الرؤية.

- وحرم الله ولايتهم بدين بعد الأمر بها بدين؟
- نعم!
- هل أحل ما بعد هذا بدين؟

فسكتوا! لقد أوصلهم إلى فكرة الحد الوسط والاعتدال الملازمة لمسار الرؤية الواقعية والإنسانية عن أن الأحكام التي تنطبق على المسلمين ليست كالأحكام التي تنطبق على المشركين، وأن الموحد إذا ارتكب ما يحل به دمه لا يكون ذلك كافياً لاستحلال ماله وسبي نسائه وأطفاله. بمعنى البقاء ضمن "إرادة الأزل" وتحكيم العقل والرؤية الإنسانية في الموقف من النفس والجماعة والأمة والبشر. وتمثل أبو عبيدة هذه القواعد ودفعها إلى غايتها القصوى من خلال تحويل الجدل إلى مؤسسة الإنتاج المكثف للفكر والنظام والدولة، بحيث ارتبطت هذه المهمة بشخصيته ومن خلالها استطاع تحقيق مرجعيات الروح الثقافي. وليس مصادفة أن ترتبط بشخصيته تربية رجال "الاباضية" الكبار من مختلف أمصار الخلافة الدولة الإمبراطورية[1]. بحيث أصبح هو معهد إنتاج رجال الدعوة الفكرية والسياسية للخوارج.

وضمن هذا السياق يمكن اعتباره من أوائل الشخصيات الفكرية والتنظيمية الكبرى في التقاليد العربية الإسلامية التي استطاعت أن توحد في ذاتها الفكرة التنظيمية والسياسية بمعايير الاعتدال الفكري والعملي. إذ تمثل هذا التوحيد أيضا التقاليد التي أرساها جابر بن زيد، ولكن من خلال نقد التجربة العملية لمختلف تيارات الخوارج. بمعنى نقد تجاربها المتطرفة وغلوها العقائدي والسياسي، والبقاء في نفس الوقت ضمن أعماق الرؤية المتجانسة والأصلية للفكرة الخوارجية بوصفها فكرة "إماتة الجور وإحياء الحق"، و"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، و"الخروج ضد الظلم والجور". وتماهت هذه الأفكار من الناحية الفعلية مع قواعد الحياة الشخصية الظاهرية والباطنية للخوارج. بمعنى موت فكرة الثأر والملك. ولعل مأثرة أبو عبيدة بهذا الصدد تقوم في انه دفعها صوب فكرة الدولة. وبهذا يكون هو من بين أوائل المثقفين المسلمين الذي وضع مهمة تنظيم الفكرة والعمل من اجل بناء الدولة بمعايير الرؤية الواقعية والاعتدال العقلاني. فقد كانت هذه الرؤية تتمثل حقائق الإسلام المحمدي بعد وضعها على محك التجربة الدرامية القاسية للخوارج وغيرها من حركات المعارضة للأموية. وهو تمثل يكمن رؤية ملامحه في مواقفه من السلطة الأموية زمن قوتها ووحدتها الداخلية زمن عبد الملك بن مروان وأياديه الضاربة مثل الحجاج الثقفي وأمثاله. وقد كان الرد المناسب من جانب أبو عبيدة

[1] فقد تربى عليه رجال الخوارج الكبار من مختلف المناطق، كما نعثر على أثره، على سبيل المثال لا الحصر في شخصية الربيع بن حبيب الفراهيدي (عمان) وعبد الله بن يحيى الكندي (اليمن) وعلي بن الحصين (الحجاز) وهلال بن عطية الخراساني (خراسان) ومحمد بن عباد المصري (مصر) وعبد الرحمن بن رستم الفارسي (المغرب).

هو تأسيس الدولة الافتراضية أو البديلة بمعايير الفكرة الخارجية من خلال توحيد جهودها النظرية والعملية عبر تنظيمه لفكرة المجالس[١]. ولعل أكثرها شهرة وفاعلية هي المجالس العامة[٢]، ومجالس الخاصة[٣] ومجالس العلم[٤]. ويعكس هذا التنظيم طبيعة الذهنية الجديدة للخوارج. بمعنى تمثلها لتقاليد العقلانية البصرية وباطنية الوعي السياسي المناهض للأموية.

فقد كانت الخوارج الصوت الجهوري المباشر لاحتجاج الروح والجسد والتقاليد. غير أن قمعها المستمر وغلو بعض تياراتها قد فعل فعلته في تهذيب جوارح الجسد ولسان العقل والضمير. واستمرت هذه العملية عقودا عديدة قبل أن تتكامل في صيغتها الأولية التي وضع أبو عبيدة أسسها وقواعدها العام. وأسست هذه التقاليد لمنظومة الوعي الفكري المنظم الذي سوف يبلغ لاحقا ذروته في حركة إخوان الصفا وأمثاله من التيارات الفكرية السياسية. ففي تباين المجالس انعكاس لفكرة العوام والخواص، والظاهر والباطن، وتوحدهما في العلم والدعاة. ووجدت هذه الصيغة النموذجية والفاعلة تعيرها في النتائج الكبرى التي ستتمخض عنها حركة الخوارج لاحقا. بمعنى انطلاقا من تحت سراديب البصرة إلى أرجاء الإمبراطورية وتأسيس جمهورياتها الخاصة.

لقد حول أبو عبيدة البصرة إلى كعبة البيت العلمي والسياسي للخوارج. ومن ثم نقل نفسية وذهنية الخوارج من المواجهة العلنية والمباشرة مع السلطة إلى أنماط لينة المظهر قاسية المحتوى في مواجهة السلطة[٥]. كما انه نقل حالة الخوارج من التشرد والفروسية الفردية إلى التكاتف المنظم وامتلاك زمام المبادرة في نقد الواقع وتتأمل المستقبل والعمل من اجله. بعبارة أخرى، لقد جعل أبو عبيدة من الثقافة سلاح الفكر والروح والجماعة والأمة والدولة. ووضع لهذه المهمة نظامها الخاص. إذ لم يجعل من المجالس التزاما ومسئولية فردية للمثقفين الخوارج

[١] أبو زكريا يحيى بن أبي بكر: سير الأئمة وأخبارهم، ص٥٥-٦٥؛ الدرجيني، طبقات المشايخ، ج٢، ص٢١.

[٢] المجالس العامة وتضم الأشخاص الذين ينتمون إلى أهل الدعوة. وعادة ما كانت تعقد هذه المجالس في بيت أحد المشايخ. وكانت تتميز بالسرية والاختفاء جهد الإمكان من مراقبة ومتابعة أجهزة السلطة. ومهمة هذه المجالس الأساسية تقوم في نشر الفكرة الخارجية عن طريق المواعظ والدروس.

[٣] كانت مجالس الخاصة (أو الأعيان) مقتصرة على رجال الدعوة وعلمائها. وكانت تتميز بطابع سري صارم. وكانت تخصص للقضايا المتعلقة بشؤون الحركة السياسية. بمعنى مزاولتها لمهمة التخطيط السياسي وتنفيذه.

[٤] مجالس العلم اقرب ما تكون إلى حلقات الدراسة. وكانت مفتوحة للذين يفدون إلى البصرة لتحصيل العلم. لكنها لم تخل من الطابع السري أيضا. حيث كانت عادة ما تعقد في سراديب البيوت.

[٥] كما لو انه يستظهر شخصيته. فقد كان معروفا عنه تشدده في المبادئ ولينه مع الجميع.

(العلماء)[1]، بل وبلور فكرة الاستشارة والمستشارين، أي إبداع صيغة الدولة النموذجية والواقعية كإمكانية قادرة على التحقق بالفعل[2].

وأسس لهذه الصيغة بمعايير العلم النظري والعمل السياسي والأخلاقي. فقد تولى هو بصورة مباشرة قيادة التيار الخارجي الذي وضع أسسه عبد الله بن وهب الراسبي ومرداس بن جدير وعبد الله بن أباض وجابر بن زيد منذ تسعينيات القرن الأول الهجري، أي بعد وفاة جابر عام ٩٣ (٧١١). ففي مجال العلم ترك آثاره فيما استجمع عنه من فتاوي ومحاورات بعنوان (رسائل أبي عبيدة)، و(كتاب الزكاة) و(الأحاديث) التي كان يرويها جابر بن زيد إضافة إلى فتاوى في الفروع والأصول تناثرت في مختلف الكتب والمراجع. لكن قيمتها الفعلية ومضمونها الواقعي والفعلي بالنسبة للموقف من السلطة تبرز في أرائه وموقفه ونشاطه السياسي. إذ إننا لا نعثر فيها على جدل الكلام التقليدي، بل جدل إشكاليات الحياة العادية. بمعنى التحرر من ثقل الجدل العقائدي والفرقي (المدرسي) العادي. ومع أنها ليست فضيلة بذاتها، لكنها كانت تتسم بقدر هائل من الفضيلة في شخصية وسلوك أبي عبيدة، وذلك لأنها كانت جزء من نقل ثقل التقاليد الراديكالية للخوارج إلى ميدان الحياة العادية. وهو السبب الذي جعله محط المراقبة الدائمة، العلنية والمستترة من جانب السلطة الأموية. فنرى الحجاج يودعه السجن. ويتفنن في إيذائه. ويقال أنه استشار عن كيفية تعذيبه دون قتله فأشاروا عليه بإطعامه الكراث والزيت! ولم يطلق سراحه إلا بعد موت الحجاج عام ٩٥ للهجرة.

إن تجنب القتل من جانب السلطة الأموية والبقاء ضمن تقاليد الخوارج هو الحد الذي ميز علاقة أبي عبيدة بالسلطة. بمعنى جمعه في كل واحد تراث الخوارج المتنوع وصهره في بوتقة الرؤية الواقعية والعقلانية البعيدة المدى. من هنا معارضته للمواجهة العلنية بشكل عام

---

[1] وهي مهمة نموذجية وجليلة في نفس الوقت، استطاعت أن توحد المثقف مع المجتمع وتصنع بالقدر ذاته أصالة الإبداع الفردي ومسئولية المثقف تجاه حلقته والفكرة العامة ومصير التيار النظري والسياسي. لهذا جعل لكل شخصية علمية متميزة مجلسها الخاص، كما نعثر عليه في أسماء المجالس مثل مجلس علي بن الحصين، ومجلس عبد الملك الطويل، ومجلس أبي سفيان قنبر، ومجلس حاجب الطائي وغيرهم.

[2] لقد بلغت مهمة الاستشارة بالصيغة المذكورة أعلاه أنموذجها التام آنذاك بالنسبة للحركة في شخصية حاجب الطائي (ت-١٤٥ للهجرة). فقد كان مسئولا عن الشؤون العسكرية والمالية والدعوة خارج البصرة. ووصفه الدرجيني "بالاجتهاد موصوفا، وبالزهد والورع معروفا، وفي ماله حق للسائل والمحروم، على أنه ليس بالأعلى في تحصيل العلوم". وقد أسندت إليه مهمة تسيير أمور الحركة المتعلقة بقضايا الحرب وجمع المال والمعونة وحل الخصومات وغيرها من القضايا العملية. كذلك إسناد أمور الدين والمسائل إليه. ولعب دورا كبير في تنظيم الدعم المادي والمعنوي لحركات التمرد على السلطة كما هو الحال بالنسبة لتزويده بالمال والسلاح حركة طالب الحق في اليمن، وحركة أبي حمزة المختار في الحجاز ثم حركة الإمام الجلندى بن مسعود في عمان.

والعسكرية بشكل خاص ضد السلطة. والاستعاضة عنها بتأهيل الدعاة. وهو الأسلوب الذي كان يحتوي في أعماقه على تمثل حقيقة الخوارج التاريخية وأثرهم الروحي الجوهري بالنسبة لمصير العقل الثقافي الإسلامي.

لقد استطاع الخوارج بتضحياتهم الهائلة حفر أخدود الثقافة الروحية في إمبراطورية الدولة الأموية، ومن ثم المساهمة الكبرى في إرساء أسس الثقافة الإمبراطورية ومعتقداتها الكونية. وظلت هذه المواجهة تلازم الأعماق السحيقة للخوارج في مناهضة أئمة الجور والإمامة (السلطة) الجائرة واعتبارها دار بغي وعدوان. وقد تكون هي الفكرة السياسية الوحيدة التي لازمت تاريخ الخوارج السياسي والروحي بحيث ارتقت إلى مصاف العقيدة الكونية والمرجعية الذاتية المميزة لهم. ولم يكن ذلك معزولا عن التنظيم الفكري والعملي السياسي الذي أسس له واتبعه وحققه أبو عبيدة في مجرى حياته الطويلة. ولم يكن هذا التحقيق معزولا عن معاناة التجربة التاريخية للسلطة والمعارضة على السواء.

فقد أجبرت الضغوط العنيفة والقهر الشامل في زمن الحجاج أبا عبيدة إلى إتباع سياسة النقية والسرية. ومواجهة ابتزازها بأسلوب الانطواء على النفس وإعادة صقلها بمعايير الترقب الحذر والاستقطاب المتزايد للمعارضة الفكرية عبر إعادة تأهيلها للمستقبل. وكذلك تقديم المثال الشخصي بوصفه النموذج المحتمل والضروري للائمة من خلال نشر فكرة أن الخليفة والإمام والعامل هو حامل أمانة تجاه الأمة، مهمته السهر على أحوالها وإحقاق الحق وإقامة العدالة والمساواة بينهم. وان الفرد المسلم حر. فقد حيّدت هذه الممارسة عنف السلطة ووجدت إلى قلبها الطريق حال خشوعها، كما حدث على سبيل المثال زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز(٩٩-١٠١هـ). فقد تحولت العلاقة بينه وبين السلطة إلى أسلوب الدفاع عن المبادئ الإسلامية العليا من خلال دعم السلطة ولكن دون الاشتراك معها. وهي ممارسة كانت محكومة بدورها بشحنة وتاريخ العداء الدفين للسلطة الأموية من جانب العراقيين لشكل عام وأهل البصرة والكوفة بشكل خاص. والخوارج بصرية المنشأ والتربية والمزاج والروح والرؤية. ومن الممكن رؤية هذا الشيء في كيفية ونوعية تفجر الاحتقان الداخلي بين الخوارج وأتباعهم بعد القضاء على تمرد يزيد بن المهلب ومقتله عام ١٠٢ في موقعة العقر[1].

---

[1] لم يكن يزيد بن الملهب خارجيا ولا حتى ممن تربى بتقاليد المعارضة. على العكس لقد كان سليل السلطة الأموية. لكنه كان يتمتع بأثر التربية والتقاليد والصراعات القبلية مكانا مرموقا جعله احد بواعث الخطر على الأموية، إضافة إلى اختلافه الأخلاقي والمعنوي مع نماذج الولاة الأمويين الخلص مثل الحجاج الثقفي. وفي هذا يكمن سر الخلاف الدفين وارتقاءه حد الثورة والتمرد والمواجهة العنيفة مع الأموية التي أدت إلى مقتله وتلف

لقد وضعت النتائج المأساوية لهزيمة يزيد بن المهلب أبو عبيدة أمام الامتحان التاريخي الأكبر في بداية القرن الثاني. بمعنى محاصرته بين إرهاب السلطة المنظم والعنيف وبين ضغط الخوارج وإتباعهم في الانتفاض والتمرد. وهي حالة حرجة لأنها تتأرجح على بركان التقاليد الحية الفاعلة في الوعي والعقل والذاكرة والضمير. لكنه استطاع في نهاية المطاف أن يؤسس لفكرة الاعتدال السياسي والفكري بالشكل الذي يستجيب لتحديات الانعطاف الحاد في المزاج والتاريخ الفعلي للدولة والمعارضة. وقدم احد النماذج العملية والممكنة من خلال بلورة ما يمكن دعوته بالتقية الفاعلة أو الصمت المتحرك. ومن خلالها استطاع امتصاص النقمة والثورة والانشقاق والبقاء ضمن حيز الرؤية المناهضة ومشاريعها العملية. بمعنى الصمت الظاهري والعمل من اجل تأسيس الدولة البديلة. إذ كانت ترتسم ملامح هذا التأسيس من خلال تأمل تاريخ الخوارج ونوعية صراعهم من اجل الفكرة. بمعنى الخروج عل خوارج الغلو كما جسدته الازارقة، والبقاء ضمن حيز انتمائهم الروحي للحق ووجدانهم الملتهب بحب الحرية والعدل. ومن ثم لم تكن فكرة الدولة البديلة جزيرة الحرية النائية أو المتقوقعة على ذاتها ولتكن ليوم واحد وفي أي مكان كما فعل مرداس ونافع بن الأزرق وأمثالهم، بل هي فكرة البديل الشامل للدولة الأموية. فقد ظلت فكرة "دولة خارجية" ولو ليوم واحد تراود الكثير من الخوارج. أنها الرغبة العميقة والمخلصة برؤية الخلاص و"الجنة" الأرضية التي كانت تتلألأ في خيال ونموذج الدولة المثلى التي رفعها الخوارج الأوائل إلى مصاف المرجعية الجوهرية. وفيها تنعكس أيضا ملامح الجزع من مواجهة السلطة والرغبة الدفينة في رؤية الحلم الأبدي بإقامة دولة الحق والعدل. فقد استوعب أبو عبيدة هذه الحالة المتناقضة بالشكل الذي جعل منها برنامج العملي اليومي والمستقبلي. وحقق بعض نماذجها الجزئية والدائمة في ظهور الدول والدويلات "الاباضية"، بوصفها الصيغة المناسبة لحالة الخوارج التاريخية التي تشكلت منذ البدء بوصفها حركة الروح الهائج والمنتفض. وليس مصادفة أن تظهر في زمنه وتحت تأثيره المباشر وغير المباشر دول الخوارج المتناثرة في أرجاء الإمبراطورية المفككة للأموية. بمعنى ظهورها المتعدد والمتنوع في المغرب والمشرق. ومن خلالها انتشرت إحدى الصيغ النموذجية للخوارج، بعد خروجها من البصرة إلى الكوفة والموصل والحجاز لتستقر في اليمن وحضرموت وعمان وتنتقل عبرها إلى ما

المهالبة في العراق. وبالتالي لم تكن ردود الفعل العنيفة آنذاك بين الخوارج والدعوة لمواجهة العنف الأموي بعنف مقابل سوى الوجه الآخر لما أسميته بالاحتقان المكثف من تاريخ الأموية أولا وقبل كل شيء. فالعلاقات القبلية لها اثر وفاعلية، ويمكنها أن تكون باعثا مهما في الانتماء والصراع، لكنها لم تكن حاسمة في حالة موقف الخوارج المؤيد لانتفاضة يزيد بن المهلب. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن أباه كان من القواد والولاة الذين عملوا على إبادة الخوارج في غضون ثمانية عشر عاما متتالية!

وراء البحار والمحيطات[1]. ويعكس هذا الانتقال أولا وقبل كل شيء شخصية أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة بوصفه احد الممثل النموذجي لمثقف العقل المنظم والدعوة العملية بين الخوارج.

*****

[1] وفي عمان وجدت حركة الخوارج (الاباضية) ملجئها الأخير والنموذجي. بحيث تحولت عمان لاحقا إلى احد المراكز الكبرى والوحيدة لحد ما للفكرة الخوارجية والحفاظ على تقاليدها الخاصة. وليس توسعها خارج حدود "البقعة الإسلامية" التقليدية التي ناصبتها العداء بفعل تقاليد التشويه العميقة في مختلف مدارس ومذاهب الإسلام الأخرى تجاهها، سوى الرد الإسلامي العميق على نقاءها وحماسها الروحي القديم. إذ يعود الانتشار السلمي والهادئ لأحد أشكال الإسلام المسالم في مختلف بقاع المحيطات والبحار إلى عمان (وحضر-موت) وتقاليدها الخوارجية (الاباضية).

الفصل الثالث

مثقف التحدي الأبدي

عندما تتلألأ صورة الأبد وراء غشاء الدموع المسكوبة بحرقة التأسي والانتقام، فإنها تتلون بالضرورة بأصباغ الثأر واليقين. ومن الصعب بلوغ هذه الحالة قبل أن تكتمل معاناة الأفراد والأمم بمعايير الأزل والأبد. وهي المسافة التي قطعتها الثقافة العربية الإسلامية في صدر الإسلام وعقود الانتقال الدرامية من الخلافة إلى الملوكية. فقد استطاع النبي محمد أن يرسي فكرة الأزل بوصفها الصيغة المعقولة والمقبولة لله، وان يترك الأبد بوصفه ميدان البلاء الفعلي وامتحان الإرادة. إذ تتخلل هذه الفكرة القرآن من أول آياته وسوره حتى مواراة النبي محمد ارض يثرب. فقد أسست هذه المرحلة للصراع الدفين بوصفه الصفة الملازمة لصيرورة الدولة. وكان من الصعب رؤية ملامح هذه العملية آنذاك، لكنها كانت تختبئ في تشنج العروق المتوترة في تحول يثرب إلى المدينة. إذ للمدينة والمدنية لذتها وسعادتها في حروب الروح والجسد والعقل والضمير، على خلاف ما قبلها من سيادة مطلقة لجسد الجماعة وإرادة أبطالها.

غير أن المأساة التي أثارت في وقت لاحق صورة الأبد المغرية بالنسبة للقوى التي نظرت إليه بعيون التأسي والانتقام، هي الوجه الآخر للتاريخ الواقعي الذي بدأت تتكسر في مجراه القيم المجردة والمتسامية للفكرة الإسلامية الأولى عن الحق والحياة الأبدية. وتلازم هذا الانحراف مع نموذج الحكم العفاني الذي كسر مكونات الروح والجسد والعقل والضمير المتراكمة في مجرى أربعة عقود من معاناة تنظيم الوحي وجعله شريعة الظاهر والباطن بالنسبة للمجتمع والدولة والفرد، وتجريبه السياسي في مجرى الخلافة الأولى (الصديق وعمر). بينما أدت العفانية إلى تلف النسيج الآخذ في ربط مكونات وعناصر الوحي والتجربة السياسية في منظومة معقولة ومقبولة بمعايير التاريخ الفعلي، مع ما يترتب عليها من تأسيس متجانس لفكرة التراكم الطبيعي ومؤسساتها في العلم والعمل.

فقد كان التخريب العفاني لنسيج التراكم المنظومي في فكرة الدولة والسلطة والحق هو السر القائم وراء حدة الحروب الدموية واستمرارها في مجرى قرن من الزمن، حتى سقوط الخلافة الأموية. كما انه السر القائم وراء تنوع الخصومة المذهبية الضيقة والانحراف التاريخي والعقائدي والأخلاقي والروحي عن مبادئ الإسلام الأول. وأكثر من أدرك هذه الحقيقة الخوارج. كما أنهم كانو أكثر من واجه مستلزماتها بقوة العقل والأخلاق والسلاح واللسان. وليس اعتباطا أن تضع الخوارج فكرة امتحان الفرد في الموقف من عثمان في صلب عقائدها الأخلاقية والسياسية. كما انه ليس مصادفة أيضا أن تجعل الأموية من نفس الموقف "سنة" السلطة الجديدة في الموقف من المعارضة. فإذا كانت الخوارج تسعى من وراء ذلك تطهير العقل والقلب والجسد واللسان، فان الأموية سعت من وراء ذلك لتطهير المعارضة العقلية النقدية

والأخلاقية الروحية ومن خلال ذلك القيام بها يمكن دعوته بحصاد الفساد. وكشف هذا الحصاد بدوره عن أن الإسلام لم يتثبت بهيئة منظومة مستقرة لها حدودها في الموقف من القانون والسلطة وحقوق الأفراد والجماعة. من هنا الاستعاضة عنه بقيم السلطة والقبيلة والمنفعة الضيقة. تماما كما كانت الخوارج لسان وجوارح المناهضة العنيفة لها. من هنا يمكن فهم قيمة عثمان بن عفان للخوارج والسلطة على السواء. ومن الممكن رؤية هذه الحالة على مواقف السلطة الأموية التي لم تجد على لسان عبد الملك بن مروان في أسئلته لعبد الله بن أباض غير الاستفسار عن سبب اتهامهم لعثمان، كما أن نافع ابن الأزرق وضع الموقف من عثمان في صلب التأييد التام أو الرفض المقيد لعبد الله بن الزبير في صراعه مع الأموية. فقد دعا الخوارج للمساهمة في الانضمام إلى حركة ابن الزبير والوقوف إلى جانبه في الدفاع عن مكة. حيث نسمعه يقول "إن كان عبد الله بن الزبير "على رأينا جاهدنا معه العدو، وإن كان على غير رأينا، دافعنا عن البيت ما استطعنا، ونظرنا بعد ذلك في أمورنا". وهي فكرة مبنية على موقف الخوارج النقدي والتاريخي القائل، بان الرجل كان يقف إلى جانب أبيه قبل فترة وجيزة يصرخ: يا لثارات عثمان! وعندما توجه إليه الخوارج بسؤالهم "أيّها الإنسان! إنّا قاتلنا معك ولم نفتّش عن رأيك، أمنّا أنت أم من عدوّنا فأخبرنا ما مقالتك في عثمان؟"، فانه اعتذر عن الإجابة لأنهم قدموا إليه وهو يريد القيام! واقترح عليهم الإجابة عند العشاء! وعندما أجابهم لاحقا بما لا يتفق مع آرائهم انفضوا عنه[1].

إننا نقف أمام ظاهرة جلية يقوم فحواها في تحول عثمان بن عفان إلى فيصل الحكم على ماهية السلطة والعارضة، أو حقيقة القوى المتصارعة. ولا قيمة لهذا الفيصل بحد ذاته. لكن قيمته في كونه وسيلة لامتحان الخصم. بمعنى انه فيصل الخصومة لا الحق المجرد. وجرى رفع هذه الخصومة مرة تحت شعار "قميص عثمان"، وأخرى في الانتقام له من قتلته وثالثة في إهماله التام واستعماله عند الحاجة. وهو أمر لم يكن معزولا عن رخاوته الشخصية وهلامية أثره في الوعي الأخلاقي. لكنه البلاء الأكبر في تاريخ الصراع الإسلامي الأول الذي أنتج دموية السلطة ودهاءها السياسي الماكر، مع ما ترتب عليه من مواجهة عنيفة لها من جانب القوى التي مازلت تسري في عروقها فروسية العرب القديمة ووجدان الحس الإسلامي ورؤيته الإنسانية عن الحق والحقوق والعدالة. وجرى امتحان هذه المكونات بصورة أولية وفعلية فيما خلفته حادثة التحكيم ومعركة النهروان. فقد كانت هذه الأحداث جزء من بلورة الوعي الذاتي الإسلامي

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٤٣٦-٤٣٨، المبرد: الكامل في التاريخ، ج٢، ص٢٠٣-٢٠٨.

الخالص، ومن ثم تجريده من فكرة السلطة والمصالح والانتماء القبلي. ومن ثم بلورة للمرة الاولى ما يمكن دعوته بالتحدي المحكوم بفكرة الإخلاص للحق كما هو. من هنا مواجهتهم الإمام علي بن أبي طالب رغم كونه الشخصية الأكثر والأكبر والأعمق والأصدق تمثيلا لفكرة الحق الإسلامي والإنساني آنذاك. وذلك لأنهم وجدوا في الهاجس العابر لتخليه عن "حقه الشرعي" في الخلافة وجعله موضعا للجدل الذي انتهى بمغامرة هي اقرب إلى مقامرة النفس الأموية، خروجا على فكرة الحق. من هنا شعار لا حكم إلا لله. وهو شعار كان يتمثل فكرة الحق المجرد والمتسامي عن نزاع القوى المتصارعة. لكنه سمو محكوم بفكرة الرجوع إلى الصراع ولكن بمعايير اشد قوة وتماسكا وتجانسا، بحيث جعل منه "خروجا" على المألوف. وهو خروج لا نفعية مباشرة فيه، لأنه ينطلق من الحس الصادق والوجدان المعذب بفكرة الحق. وقد كانت معركة النهروان هي بلاءه التاريخي والروحي الأول، أي ميدان المسير الخاطئ لانهار التاريخ الروحي.

لقد أدى البلاء السياسي والروحي الأول بعد معركة النهروان بالخوارج إلى أن اكتشفوا مصدره في شخصية ونموذج عثمان بن عفان. بمعنى أنهم وجدوا فيه مصدر الخطيئة الأولى في الصيرورة الإسلامية الجديدة، التي لم يكن تاريخها اللاحق سوى وحدة أضدادها المتناحرة، أي وحدة وصراع الخير والشر. وجرى تحسس هذا الاكتشاف في مجرى المعارك الدامية، وإدراكه بصدق الوجدان وحدسه بالإخلاص للقيم والمبادئ المتسامية. وليس مصادفة أن تصبح الخوارج هدف المطاردة والتقتيل، والتشكيك بإيمانهم والتجريح بصدقهم، ومسح كل الألسنة القادرة على سبهم وشتمهم، بزبدة الأموال المسروقة من عرق الأمة ودمائها. وهو الهدف الذي تطابق مع حقيقة الأموية التي أرسى معاوية منظومتها في الموقف من الدولة والأمة والمعارضة[1]. إذ لم تجد الأموية في الوجود شيئا غير هذه المكونات الثلاثة التي أنتجت بدورها ثالوث الدهاء السياسي وروح القبيلة والإكراه الشامل، الذي وجد انعكاسه الفعلي في سلوك السلطة وانتقاده الفكري في مدارس المعارضة. ومنهما تبلورت صيغة النقد الكبرى للخلافة الأموية بوصفها انحرافا عن حقيقة الإسلام، واستبدال الخلافة بالملك، بحيث لم يعثروا في كل تاريخها المديد وانجازاتها التاريخية السياسية الكبرى على قيمة تذكر غير شخصية عمر بن عبد

[1] إن معاوية هو سليل العثمانية ورافع لواء دهاءها السياسي.

العزيز[1]. لكنه انتخاب مبتسر بالمعنى التاريخي، ومعقول في الوقت نفسه بمعايير الرؤية الأخلاقية على خلفية الزمن الأموي.

فقد كان الزمن الأموي هو عهد الانحلال والتحلل الشامل للتاريخ الإسلامي بالمعنى الذي تراكم في خلافة الراشدين. وليس مصادفة أن يجري النظر إليه بمعايير "مخالفة أعمال الأمويين لأحكام الإسلام"، رغم أن السلطة الأموية حاولت أن تجعل من سلوكها نموذجا لتقاليد "السنة والجماعة"[2]. غير أن ذلك لم يفعل إلا على تفعيل الذاكرة اللاحقة بمقارنة أفعالها بنموذج "السنة" و"الجماعة" لكي تتبدى أقدار مخالفتها لتعاليم وأحكام الإسلام العامة والمعروفة. من هنا سلسلة "الأعمال المخالفة لأحكام "الإسلام" مثل جعل الأمويون لعن الإمام علي سنة على المنابر في المساجد منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، وهي "سنة" استمرت حتى خلافة عمر بن عبد العزيز. وان خلفاء بني أمية (وليس الإسلام) هم في اغلبهم فاسقون وفجار. فقد كان يزيد بن معاوية من شاربي الخمر المستهترين والغارقين في العاب الصيد والإنس بالفتيان والغلمان والقرود في اشد مراحل الدولة تميزا بالفتن والصراع. وفي عهده جرى قتل الحسين بن علي وأهل بيته ومن أصحابه سبعون رجلا في موقعة كربلاء المعروفة، وفي عهده أيضا استبيحت المدينة المنورة مدة ثلاثة أيام كما قتل في واقعة الحرة المشهورة إعداد كبيرة من الصحابة والتابعين. بل أن عبد الملك بن مروان قال في خطبته بالمدينة "والله لا يأمرني أحد بتقوى الله

---

[1] إن المحاولات الخجولة تجاه إدراج عمر بن عبد العزيز ضمن كوكبة "الخلفاء الراشدين" لم ترتق بعد إلى درجة التأسيس النظري. وهي مهمة ضرورية جدا بالنسبة لتعميق وعي الذات القومي والثقافي الإنساني. بمعنى العمل من اجل الاستعاضة عن عثمان بن عفان بعمر بن عبد العزيز. وذلك لما في هذه الاستعاضة من أهمية ضرورية بالنسبة لتعميق الفكر التاريخي العلمي والأخلاقي. فالسبب القائم وراء التشوه الداخلي للرؤية التاريخية بهذا الصدد تنبع من النظر إلى "الخلفاء الراشدين" نظرتها إلى "مرحلة تاريخية". بينما في حقيقتها هي أنموذج وفكرة. من هنا ضرورة هذا الاستبدال بما في ذلك في كتب التاريخ المدرسية. حينذاك يمكنها أن تساهم في بلورة الوعي النقدي التاريخي من خلال إدراك الحقيقة القائلة، بأن قيمة الشخصية الحقوقية والأخلاقية لرجل الدولة تقوم أيضا في قدرتها على تأسيس الدولة والنظام السياسي وتطورهما المتجانس. ومن ثم اعتدال الأمة في علمها وعملها، أي مفاهيمها وسلوكها وقيمها وأذواقها. بعبارة أخرى، إن إعادة البناء الذهني للرؤية التاريخية ينبغي أن يخدم تأسيس الحقائق المجردة الكبرى والضروري بالنسبة لإدارة شئون الدولة والأمة وأولوية القانون. والاستعاضة عن عثمان بن عفان بعمر بن عبد العزيز يخدم فكرة المرجعية المتسامية بهذا الصدد. ومن ثم يحرر التاريخ والرؤية التاريخية من ثقل المذاهب والعقائد اللاهوتية المميتة.

[2] وهي الصيغة الأيديولوجية الوحيدة التي أخذت بها العباسية كما هي ولكن من خلال انتزاعها حق الحديث باسمها. وقد كانت تلك صيغة عادية وتقليدية لحد ما بالنسبة للسلطة. من هنا استعادة نفس تقاليد الأموية ولكن من خلال توجيهها ضد الأموية نفسها. وقد كثّفت هذه الممارسة معنى وقيمة الخلافة الأموية بوصفها كتلة من الشر والشرور و"مخالفة أحكام الإسلام". وهي مخالفات فعلية، بمعنى أنها ليست من خيال المعارضة ولا من طموح العباسية المتأخرة لرفع نفسها إلى مصاف الممثل الشرعي لفكرة الخلافة. فقد كانت الخلافة العباسية ملوكية شأن الأموية.

بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه!"[1]. بل ينقل عنه أجابته مرة على كلام أم الدرداء، التي قالت له:

- بلغني يا أمير المؤمنين أنك شربت الطلاء بعد المنسك والعبادة!
- أي والله والدماء قد شربتها!

لهذا قيل عنه "كان عبد الملك أول من غدر في الإسلام، وأول من نهى عن الكلام بحضرة الخلفاء، وأول من نهى عن الأمر بالمعروف"! بينما قال السيوطي عنه "لو لم يكن من مساوئ عبد الملك إلا توليته للحجاج على المسلمين وعلى الصحابة يهينهم ويذلهم قتلا وضربا وشتما وحبسا لكفى". بينما كان يزيد بن عبد الملك أخو الوليد لا علاقة له بالدولة والأمة. همه الطرب والغناء! حتى قيل أنه مات بسبب جزعه على موت جاريته حبابة[2]. والشيء نفسه ينقل عن ابنه الوليد بن يزيد بن عبد الملك، الذي وصفته كتب التاريخ الإسلامي وتواريخ الخلفاء، بأنه "كان فاسقا، شاربا للخمر، منتهكا لحرمات الله". بل ينقل عنه انه أراد مرة شرب الخمر فوق ظهر الكعبة فمقته الناس، بحيث خرجوا عليه وقتلوه! وعندما نظر إليه أخوه سليمان بن

---

[1] لقد كان من المعروف عن عبد الملك بن مروان تميزه بالعبادة والزهد قبل توليه الخلافة. كما كان معدودا في الفقهاء! والجانب الأخير جلي في مواقفه وسلوكه ومناقشاته ورسائله، ولكن من خلال توظيف الفقه في فقه السلطة. وهي ظاهرة ليست غريبة. غير أن إشكالاتها بهذا الصدد تقوم في أن الانتقال من عالم الزهد إلى عالم السياسة له تبعاته. ولا تستلزم السياسة بالضرورة سيادة القوة والعنف والتجرد عن القيم الأخلاقية. ولعل شخصيات الخلفاء الراشدين (أبو بكر وعمر وعلي وعمر بن عبد العزيز) مثال حي على أن قوة السلطة والدولة محكومة بسيادة الحق والعدالة والأخلاق، بوصفها المقومات التي تصلّب روح الدولة والأمة وأجساد البشر وعقولهم. ومن ثم توسع وتعمّق منظومة الرقي المتجانس. أما بالنسبة للحالة المعنية (شخصية عبد الملك بن مروان) فإنها كانت ضحية الانحراف التاريخي الكبير للأموية وتقاليدها الاستبدادية. بمعنى إرساؤها أسس القوة والعنف بوصفها مكونات ضرورية للدولة ولكن من خلال جعلها بداية ونهاية السلطة. وفي هذا يكمن سبب خرابها المتزايد رغم الجهود الهائلة البذولة من جانب السلطة لتلافيه. والسبب يكمن في أن ما يجري صرفه هو تبذير للقوى المادية والمعنوية في ترميم الخراب، وليس من اجل بناء الجديد.

[2] المسعودي: مروج الذهب، ج٣ ص ١٧٥. استمرت مدة حكمه أربع سنوات. والمشهور عنه ولعه باللهو والخلاعة والتشبيب بالنساء. ويقال انه شغف بحب جاريتين إحداهما حُبابة والأخرى سلامة. وقد غنت حُبابة يوماً:

بين التراقي واللهاة حرارة ما تطمئن ولا تسوغ فتبرد

*****

فطرب يزيد وهو سكران. ثم قال لها "أريد أن أطير!". وعندما سألته "فعلى من تدع الأمة؟"، أجابها "عليك!". بحيث اضطر ذلك حتى الخدم، كما تروي بعض الروايات إلى القول "سخنت عينك فما أسخفك!" بل يقال أن موت خبابة، كان سبب موته. فقد اعتلّ بعدها ولم يظهر للناس. ولم يدفنها أياماً جزعاً عليها. ومات بعدها بأيام قلائل! وقد أدت هذه الحادثة ببعض الخوارج للقول تعليقا على ما حدث "اقعد خبابة عن يمينه وسلامة عن يساره، ثم قال "أريد أن أطير!" فطار إلى لعنة الله وأليم عقابه"

يزيد قال: بعدا له! أشهد أنه كان شروبا للخمر ماجنا فاسقا! في حين استمر الوليد بن عبد الملك بنفس السياسة التي جمعت بين الخلاقة والقهر، بحيث قال فيها عمر بن عبد العزيز "امتلأت الأرض، والله، ظلما وجورا". وذلك حين كان الوليد بالشام والحجاج بالعراق وعثمان بن حجارة بالحجاز وقرة بن شريك في مصر!

لقد كان هذا التحول هو ذروة الانحراف المعنوي للسلطة والدولة والقيم، الذي أوصل الكل إلى طريق مسدود. وفيه يمكن البحث عن سر السقوط الأخلاقي الشامل للسلطة وغلو المعارضة. فقد كان زياد بن أبيه، على سبيل المثال، يصلب نساء من يعارضه عرايا. بينما كان الحجاج يمتحن المعارضة بالسؤال عن إيمانهم وفسقهم. ويقتل من يجيبه بأنه مؤمن ويفرج عمن يعتبر نفسه فاسقا. وعندما قيل له بذلك، أجاب، بأنه يعرف أن الخوارج لا يكذبون، وإنهم يعتبرون أنفسهم مؤمنين! بمعنى انه يترك الكاذب ويقتل الصادق عندما يختبره بموقفه من الدين، أي من النفس والسلطة. ذلك يعني إننا نقف أمام حالة نموذجية للسلطة الأموية ومستوى انحطاطها الأخلاقي والمعنوي. وهو السبب القائم وراء غلو الخوارج بوصفه تطرف الروح الوجداني في معارضة الرذيلة، الذي بلغ ذروته في اعتبار مخالفيهم مشركين مع ما ترتب عليه من استحلال دماءهم وأموالهم وتحريم الاختلاط والزيجة بهم. فقد لازمت تلك الذروة في الواقع اغلب تاريخهم، بوصفهم القوة النابضة والأكثر حيوية وأخلاقية في تاريخ الإسلام الأول، التي تمثلت خير "الجاهلية" وخير الإسلام في سبيكة هي الأشد قوة وتماسكا بوجه الانحلال والتحلل الذي ميز الشخصية الأموية، بوصفها نموذج الدهاء السياسي وفكرة السلطة غير المقيدة بقانون شرعي وأخلاقي. وليس مصادفة أن يكون الخوارج في خندق المعارضة للسلطة الجائرة، تماما بالقدر الذي وقفت السلطات الجائرة بقدر واحد من الحمية ضدهم[1]. ومن الممكن رؤية صورة هذه الحالة النموذجية في مجرى الأحداث الدرامية الهائلة التي رافقت صعود يزيد بن معاوية إلى السلطة وموته وطبيعة وحجم الصراع الأموي (السفياني المرواني) ونتائجه اللاحقة فيما يتعلق بسلوك السلطة تجاه النفس والمعارضة.

---

[1] الاستثناء الوحيد هنا يعود لحجم ونوعية الصراع الذي حدث بينهم وبين الإمام علي بن أبي طالب. ولم يجر هذا الصراع بمعايير الحرب ضد الجور والظلم والخروج على الفضيلة، بقدر ما كان يجري ضمن قيم التنافس في تمثل الخير والفضيلة. فقد كان الخوارج الأوائل الفئة الأكثر اندفاعا وتمثلا للقيم التي جسدها الإمام علي في مواقفه من السلطة والدولة والأمة والحقوق والقيم الأخلاقية. وفي هذا يكمن سبب الخلاف العنيف اللاحق. ذلك يعني أن الخلاف بينهما هو خلاف في الرؤية والوسيلة وليس خلاف الغاية. من هنا الحصيلة التي أجبرت الاثنين لاحقا على النظر، رغم مصائب الأحداث وخاتمتها المأساوية، إلى الآخر بعيون الشفقة العميقة المعجونة بتأس الابتعاد والفرقة. من هنا القول المنسوب للإمام علي القائل، بان لا يقتلوا الخوارج بعده، لأن من طلب الحق وأخطأه ليس كمن طاب الباطل وأصابه. بعبارة أخرى، إن الخوارج هم طلبة الحق ولكن برؤيتهم الخاصة. وهو التقييم الذي كان يجول في خاطر الخوارج في مواقفهم وتقييمهم لسلوك الإمام علي.

وقد تكون مرحلة الصعود السياسي لعبد الله بن الزبير هي التجربة الأكثر نموذجية بهذا الصدد. فقد اشترك الخوارج، بمختلف مشاربهم، في الانتماء العلني والمستتر، المادي والمعنوي، في دعم حركته المناهضة للأموية. والانفراط اللاحق عنها. وهو مؤشر على قيمة وتاريخ وتقاليد الاعتماد على النفس. بمعنى التماهي الذاتي مع فكرة الحق ومعارضة السلطة الجائرة. ولا تعني الجائرة بمقاييس الخوارج العامة والخاصة سوى تمثل تاريخ الحق وفكرة الشرعية والسمو الأخلاقي. وهي مفاهيم وقيم نقلتهم بعد فترة وجيزة من الدفاع عن عبد الله بن الزبير إلى صفوف المعارضة الحادة والعنيفة له. فقد اشتركوا معه في أول الأمر، في الدفاع عن الكعبة عام ٦٤. وكان بعضهم قدم من اليمامة وآخرون جاؤوا من البصرة. وكان ممن اشترك منهم نجدة بن عامر الحنفي ونافع بن الأزرق وعبد الله بن الصفار وغيرهم[١]. لكنه اشتراك سرعان ما انفض بسبب تباين المواقف واختلاف الغاية. وبرزت معالم هذا الاختلاف بوضوح في الموقف من السلطة وتاريخها الذاتي، من خلال امتحان الخوارج لعبد الله بن الزبير في موقفه من عثمان، بوصفه نموذج السلطة الجائرة والمبتعدة كليا عن الحق والشرعية. إذ ارجع هذا الامتحان الخوارج إلى ذاتهم الفعلية، ودفع بعبد الله بن الزبير إلى جانب الأموية. بمعنى الكشف عن طبيعته الدفينة بوصفها قوة سلطوية.

فبعد فراقهم عن ابن الزبير عاد فريق منهم إلى اليمامة وعاد آخرون إلى البصرة[٢]. أما أهل البصرة فأمسك بهم عبيد الله بن زياد فحبسهم مع من كان في حبسه من أصحابهم[٣]. غير أن موت يزيد بن معاوية عام ٦٤ قد أعاد تفعيل الخلاف الداخلي من خلال إثارة إشكالية السلطة بوصفها القوة الدافعة للصراع. إذ أعطى الانهيار والتصدع المحلي والمفاجئ للسلطة الأموية في العراق إمكانية صعود مختلف التيارات المتصارعة من خوارج وشيعة (حركة المختار) وعبد الله بن الزبير. وكشف عن معدنها الفعلي في مجرى الصراع مع الأموية. فقد ثار العراق على الأموية وانتفضوا على عبيد الله بن زياد[٤]. وأثار هذا التحول بقدر واحد انتفاضة المختار وصعود الازارقة والنجدية والصفرية، باعتبارها التيارات التي تمثلت روح المواجهة العنيفة لعنف الأموية. بمعنى تمثلها لروح المواجهة الظاهرية والباطنية لنموذج السلطة الجائرة.

---

[١] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٣٩٧-٣٩٨.

[٢] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٣٩٨.

[٣] البلاذري: الأنساب ج٤، ص٣٦٥.

[٤] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٣٦٤- ٣٧٣.

فقد خرجت التيارات الخوارجية الجديدة من تحت الثقل الهائل للعنف الأموي لكي ترد عليه بقدرتها الخاصة بوصفه قدرها الذاتي. وهي الحالة التي نعثر عليها في أحداث كسر أبواب السجون وخروج الخوارج منها. وأعادت هذه اللحظة الجديدة قل تاريخ الخوارج ووعيهم العقائدي والسياسي من خلال إبراز قيادات متميزة أرادت الارتقاء إلى مصاف الرغبة القاتلة بقتل الأموية وتصفية الحساب التاريخي معها. وهي اللحظة التي أخرجت تيار الازارقة، الذي استطاع أن يستقطب الكثير من أهل البصرة والزج بهم في معارك طويلة وقاسية ضد السلطة[١]. وهو السبب الذي يفسر تلاقي السلطة الزبيرية والأموية المتناحرتين في مواجهة الخوارج الازارقة. وهي مواجهة بين التيار التقليدي للسلطة وتقاليد المعارضة، التي ابتدأت بها دعته كتب التاريخ بمعركة دولاب وما تلتها من حروب ثلاث استطاع فيها الخوارج الازارقة إلحاق اشد الهزائم بجيوش عبد الله بن الزبير[٢]. وجعلت هذه النتائج المريرة عبد الله بن الزبير يعيد لأكثر من مرة ترتيب الولاة بالشكل الذي يكفل له إمكانية القضاء على معارضتهم. بحيث تروي كتب التاريخ والأدب بعض النماذج الساخرة التي جعلت الهواة يتنافسون من اجل الولاية والتصدي للخوارج! فعندما أعطى عبد الله بن الزبير، على سبيل المثال، الحارث بن عبد الله المخزومي المعروف (بالقباع) ولاية البصرة، قدم إليه حارثة بن بدر يسأله قيادة الجيش والمدد من اجل قتال الخوارج[٣]. بينما المشهور عنه كونه صاحب شراب معاقر للخمر، بحيث قال فيه يقول رجل من قومه:

---

[١] تنقل لنا كتب التاريخ، كيف أن نافع بن الأزرق خرج ومعه ثلاثمائة رجل إلى الأهواز. وفي مجرى هذا الخروج توافق وتصالح الأزد وبنو تميم، الذي استتبعه سير الناس نحوهم، بحيث لم يبق بالبصرة إلا قليلاً من الخوارج الذين لم يقبلوا بفكرة الخروج بحد ذاتها أو ممن اعتبرها سابقة لأوانها، كما هو الحال بالنسبة لعبد الله بن صفار وعبد الله ابن أباض.

[٢] اخرج عامل البصرة يومئذ عبد الله بن الحارث الخزاعي من قبل عبد الله بن الزبير، جيشاً مع مسلم بن عبس لحرب الازارقة، فاقتتل الفريقان بدولاب الأهواز، فقتل مسلم بن عبس وأكثر أصحابه، فخرج إلى حربهم من البصرة عمر بن عبيد الله بن معمر التميمي في ألفي فارس، فهزمته الازارقة، فخرج إليهم حارثة بن بدر الغداني في ثلاثة آلاف من جند البصرة، فهزمتهم الازارقة.

[٣] ومهما يقال عن حارثة بن بدر وسلوكه الشخصي، فإنه كان في أعماقه بصريا، أي عارفا بالخوارج. ومن ثم كان يعطي لهم قدرهم في القتال والشخصية. ويمكننا رؤية هذا الشيء على مثال الخلاف الذي دب بينه وبين عثمان بن عبيد الله احد اخوة عمر بن عبيد الله الذي ولاه عبد الله بن الزبير إمارة البصرة. فقد كان عدد جيش السلطة يقارب الاثني عشر ألفا في مواجهة قوات الخوارج بقيادة عبيد الله بن الماحوز اليربوعي، بعد مقتل نافع بن الأزرق. وعندما عبر عثمان بن عبيد دجيل وهو يرى "فلول" الخوارج بقيادة ابن الماحوز، قال لحارثة بن بدر:

- ما الخوارج إلا ما أرى!
- حسبك بهؤلاء!
- لا جرم لا أتغدى حتى أناجزهم!

ألـــم تـــر أن حارثـــة بـــن بـــدر	يصـــلي وهـــو أكفـــر مـــن حـــمار
ألـــم تـــر أن للفتـــيان حـــظا	وحظـــك في البغايـــا والعقـــار!

*****

غير أن ذلك لم يمنع الوالي الجديد (حارث) من تولية حارثة في خوض معارك ضد القوى التي كتبت على أرواحها منذ البدء كلمة الشراة،أي أولئك الذين لا يرهبهم الموت، لان معيارهم هو حياة الأبد، أي السلوك المحكوم بقيم الروح المتسامي. أما النتيجة فهي هزيمة السلطة وقواها العسكرية[1]. وهي هزيمة جعلت من هموم الزبيرية الكبرى مواجهة المعارضة

- إن هؤلاء القوم لا يقاتلون بالتعسف فأبق على نفسك وجندك.
- أبيتم يا أهل العراق إلا جبنا! وأنت يا حارثة ما علمك بالحرب أنت والله بغير هذا أعلم!

يغمز له ولعه بالشراب والخمر. فغضب حارثة فاعتزل. وحاربهم عثمان يومه إلى أن غربت الشمس. وعندما قتل عثمان وانهزمت قواته اخذ الناس بالهرب. عندها أخذ حارثة بن بدر الراية وصاح بالناس: أنا حارثة بن بدر! فثاب إليه قوم فعبر بهم دجيلا. وفيه يقول احد شعراء بني تميم:

مضـى ابـن عبـيس صـابرا غـير عـاجز	وأعقبنـــا هـــذا الحجـــازي عـــثمان
فأرعـد مـن قبـل اللقـاء ابـن معمـر	وأبـــرق والـــبرق الـــيماني خـــوان
فضحـــت قريـــشا غثـــها وســـمينها	وقيـــل بنـــو تـــيم بـــن مـــرة عـــزلان
فلـــولا ابـــن بـــدر للعـــراقيين لـــم يقـــم	بـــما قـــام فيـــه للعـــراقيين إنســـان
إذا قيـل مـن حامـي الحـقيقة آومـآت	إليـــه معـــد بالأكـــف وقحطـــان

*****

[1] لا تخلو شخصية حارثة بن بدر من طرافة أصيلة. بمعنى إننا نستطيع أن نلمح فيه الوجه الآخر أو المخالف للخوارج. فهو يحتوي بقدر واحد على مجون السلطة الزبيرية وشجون السفسطة العراقية. حيث يروى أبو الفرج الأصفهاني في كتاب (الأغاني) كيف أن حارثة بن بدر حالما عقدوا له الرئاسة وسلموا إليه الراية أمر أتباعه بالثبات، قائلا: "إذا فتح الله عليكم فللعرب زيادة فريضتين وللموالي زيادة فريضة!". غير أن مجرى المعارك اهلك جيشه. وفي إحدى اللحظات الحرجة التي كان فيها مقاتلوه بين جرى وقتلى، إذ أقبل جمع من الخوارج من جهة اليمامة، يتراوح عددهم ما بين أربعين إلى مائتين حسب تباين الروايات، كما لو انهم كوكبة واحدة، فلما رآهم حارثة بن بدر ركض برايته منهزما وهو يقول لأتباعه:

كرنـــــبوا ودولبـــــوا أو	حيـــــث شـــــئتم فاذهبـــــوا

*****

وأردف أيضا:

آيـــر الحـــمار فريضـــة لعبيـــدكم	والخصـــيتان فريضـــة الأعـــراب

*****

هدفها الرئيسي. وهو أمر طبيعي بفعل التهديد الجوهري الذي مثله نزوع الخوارج. فقد كان ابن الماحوز، على سبيل المثال يخاطب بالخلافة ويخاطب الزبير بالإمارة. وبعد سلسلة الهزائم التي تعرضت لها جيوشه وتجار البصرة يجري الاتفاق بينهما على اختيار المهلب بن أبي صفرة لقيادة القتال ضد الخوارج. إذ تروي كتب التاريخ عما دعوه بضجيج أهل البصرة

بعد هلاك حارثة بن بدر وهرب أصحابه. وعندما ذهب أعيان أهل البصرة إلى الأحنف بن قيس، الذي أتى بدوره إلى والي البصرة آنذاك الحارث بن عبد الله (القباع) قائلا:

- أصلح الله الأمير إن هذا العدو قد غلبنا على سوادنا وفيئنا فلم يبق إلا أن يحصرنا في بلدنا حتى نموت هزالا.
- سموا إلى رجلا يلي الحرب!
- لا أرى لها رجلا إلا المهلب بن أبي صفرة
- أو هذا رأي جميع أهل البصرة؟ اجتمعوا إلي في غد لأنظر.
- أيها الأمير! اكتب إلى أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير، وسله أن يكتب إلى المهلب بأن يخلف على خراسان رجلا، ويسير إلى الخوارج فيتولى محاربتهم. فكتب.

فلما وصل كتاب القباع إلى عبد الله بن الزبير كتب هذا بدوره إلى المهلب أبي صفرة، الذي كان آنذاك واليا على خراسان[١]. وقد جاء في رسالة عبد الله بن الزبير ما يلي: "بسم الله

وكرنبوا أي اطلبوا كرنبى وهي قرية قريبة من الأهواز ودولبوا اطلبوا دولاب وهي ضيعة بينها وبين الأهواز أربعة فراسخ. أما البيت الثاني فقد يكون إحدى صيغ السخرية التي قالها أتباعه بعد الهزيمة أو أنها من إبداع أهل البصرة اللاحق بوصفه "التأويل" اللاذع لعبارة "للعرب زيادة فريضتين وللموالي فريضة". ومهما يكن من أمر هذه النوادر، فإنها لا تخلو من صدى واقعي لشخصية حارثة نفسه. إذ تروي كتب التاريخ حاثة موته بالشكل التالي: عندما تتابع الناس على أثره منهزمين وتبعتهم الخوارج فألقى الناس أنفسهم في الماء فغرق منهم بدجيل الأهواز خلق كثير. ولاقى حارثة حتفه أيضا. حيث تروي كتب التاريخ كيف أن الحارثة بعدما هرب خوفا من الخوارج وأتى دجيلا وجلس في سفينة مع جماعة من أصحابه، قدم إلى الجرف وعندما وافاه رجل من بني تميم عليه سلاحه والخوارج وراءه وهو يصيح على حارثة وهو يتوسط بسفينته دجيلا: "يا حارثة! ليس مثلي يضيع!". عندها أمر حارثة الملاح بالاقتراب من جرف النهر. وعندما طفر المقاتل بسلاحه إلى السفينة، ساخت بالقوم جميعا وغرقوا بمن فيهم حارثة!

[١] هو أبو سعيد المهلب بن أبي صفرة، واسم أبي صفرة ظالم بن سراق! وكان المهلّب يوصف بالشجاعة، أي بمقاييس الحرب والمواجهة العسكرية. ومن الممكن رؤية هذه الصورة أيضا في أشعار الخوارج، بوصفهم اصدق الناس آنذاك في التعبير عن الواقع كما هو. لكنها "شجاعة" تتصف بقدر كبير من الوضاعة في خدمة للسلطة. بمعنى أنها مجردة من فكرة الأخلاق والروح. كما أنها لا تتصف بأبعاد الرؤية الحكومية ومصالح الدولة بالمعنى الدقيق للكلمة. رغم أنها لا تخلو من ذلك، ولكن بوصفها جزء أو في أفضل الأحوال، موازية للمصالح الشخصية. الأمر الذي يمكن رؤيته على مثال خدمته لعبد الله بن الزبير واستمراره في خدمة غريمه عبد الملك بن مروان، في قتال الخوارج (الازارقة بشكل خاص) حتى وفاته سنة ٨٢. (بإسهاب عن شخصيته انظر كتاب المعارف: ٣٩٩، وكتاب العبر: ج١، ص٧٢ – ٩٥.

الرحمن الرحيم، من عبد الله عبد الله أمير المؤمنين إلى المهلب بن أبي صفرة، أما بعد، فإن الحارث بن عبد الله كتب إلي يخبرني أن الازارقة المارقة قد سعرت نارها، وتفاقم أمرها، فرأيت أن أوليك قتالهم لما رجوت من قيامك، فتكفي أهل مصرك شرهم، وتؤمن روعتهم، فخلف بخراسان من يقوم مقامك من أهل بيتك، وسر حتى توافي البصرة، فتستعد منها بأفضل عدتك، وتخرج إليهم، فإني أرجو أن ينصرك الله عليهم، والسلام". عندها ترك المهلب خراسان وقدم إلى البصرة. وعندما وصلها صعد على المنبر، وكان المعروف عنه نزر الكلام ووجيزه. فخطب قائلا:

- أيها الناس، إنه قد غشيكم عدو جاحد، يسفك دماءكم، وينتهب أموالكم، فإن أعطيتموني خصالا أسألكموها قمت لكم بحربهم، واستعنت بالله عليهم، وإلا كنت كواحد منكم لمن تجتمعون عليه في أمركم!
- وما الذي تريد ؟
- انتخب منكم أوساطكم، لا الغني المثقل، ولا السبروت المخف. وأن لي ما غلبت عليه من الأرض. وألا أخالف فيما أدبر من رأيي في حربهم. وأترك ورأيي الذي أراه، وتدبيري الذي أدبره.
- لك ذلك، وقد رضينا به.

وهو الموقف الذي جرى تدوينه والاتفاق عليه لاحقا في محاورته والعهد المكتوب بينه وبين السلطة. إذ تروي كتب التاريخ المحاورة التالية بينه وبين القباع، الذي قال له

- يا أبا سعيد قد ترى ما قد رهقنا من هذا العدو. وقد أجمع أهل مصرك عليك! يا أبا سعيد أنا والله ما آثرناك ولكنا لم نر من يقوم مقامك. وأن هذا الشيخ (الأحنف) لم يسمك إلا إيثارا للدين وكل من في مصرك ماد عينه إليك راج أن يكشف الله عنه هذه الغمة بك!
- لا حول ولا قوة إلا بالله! إني عند نفسي لدون ما وصفتم! ولست آبى ما دعوتم إليه لكن لي شروطا أشترطها.
- قل!
- على أن أنتخب من أحببت
- ذاك لك!
- ولي إمرة كل بلد أغلب عليه
- لك ذلك!
- ولي فيء كل بلد أظفر به!

- ليس ذاك لك ولا لنا! إنما هو فيء للمسلمين. فإن سلبتهم إياه كنت عليهم كعدوهم ولكن لك أن تعطي أصحابك من فيء كل بلد تغلب عليه ما أحببت وتنفق منه على محاربة عدوك. فما فضل عنكم كان للمسلمين.
- لا حول ولا قوة إلا بالله فمن لي بذلك!
- نحن وأميرك وجماعة أهل مصرك!
- قد قبلت!

فكتبوا بينهم بذلك كتابا. وانتخب المهلب من جميع الأخماس فبلغت نخبته اثني عشر ألفا. ونظروا في بيت المال فلم يكن إلا مائتي ألف درهم فعجزت. فبعث المهلب إلى التجار فقال "إن تجارتكم منذ حول قد فسدت بانقطاع مواد الأهواز وفارس عنكم فهلموا فبايعوني واخرجوا معي أوفكم حقوقكم". فبايعوه وتاجروه فأخذ منهم من المال ووظفه في تسليح الجيش والقوات.

إننا نعثر في هذه الأحداث والمحاورات والنتائج العملية المترتبة عليها على صيغة نموذجية تكشف طبيعة المواقف المحكومة بنفسية وذهنية السلطة والمال والجاه تجاه الخوارج. ووجدت هذه المواقف انعكاسها في توظيف كل الإمكانيات والوسائل والسبل، بما في ذلك الكذب والغش والخداع. فقد كان المهلب ابن أبي صفرة، على سبيل المثال، يختلق الأحاديث عليهم من اجل تأليب الناس أو لكي يفلّ من عزيمة الخوارج وأتباعهم. وكان عادة ما يردد عبارة "إن الحرب خدعة". لهذا كان بعض أهل البصرة، وبالأخص من بين أحياء قبيلة الأزد إذا رأوا المهلب خارجاً قالوا: راح يكذب! وفيه يقول رجل منهم:

أنت الفتى كالفتى   لو كنت تصدق ما تقول!

وتشير هذه الحالة أولا وقبل كل شيء إلى أن الموقف الوحيد المتجانس عند السلطة هو عدائها ومناهضتها للخوارج. من هنا تشابه الوسائل بل والرجال أنفسهم من قادة عسكريين وساسة محترفين في خدمتهم الدائمة للسلطة بغض النظر عن شخصية "أمير المؤمنين"[1]. من هنا يمكن فهم سر الانهماك الفعال في محاربة الخوارج وتتبعهم حتى آخر رمق من قبل شخصية عادة

---

[1] في هذه الحالة الخربة ينبغي البحث عن فكرة الخوارج التكفيرية للآخرين. فالخوارج لم تكفر الأمة، بل الأشخاص. وفي تكفيرهم كفرّوا الرذيلة. لأنهم انطلقوا من أن الإنسان عقل يعي وضمير أخلاقي. وبالتالي إرادة تتحمل مسئولية ما تقوم به. مع ما يترتب عليه من موقف متجانس تجاه الإنسان بوصفه عقلا وضميرا وروحا وجسدا، ألا وهو تحمله وزر ما يراه ويسمعه ويقوم به. ولا يمكن تجاهل ما في هذه الفكرة من بواعث عميقة للدفاع عن الحرية الواقعية والواقية للجسد والضمير.

ما يطلق عليها بمعايير التاريخ العادي والسياسي بشكل خاص، بأنه كان من "الشجعان" و"الفرسان" وما شابه ذلك من ألقاب تدغدغ وجدان السلطة المسطح، كما نراه على سبيل المثال في تقييم شخصية المهلب. لكنه تجانس يعكس أولا وقبل كل شيء خوف السلطة وهلعها من طبيعة التحدي الكامن في أعماق الفكرة الخوارجية وشخصياتها. من هنا تتبع آثارهم وبقاياهم حتى أطراف "المعمورة" الخربة! من هنا يمكن تتبع حلقات السلسلة التي ابتدأها المهلب في مواجهة الخوارج (الازارقة) حتى نهايتها. وهو تتبع كلف سلطة عبد الله بن الزبير ولاحقا الأموية خسائر كبرى. أما انتصاراتهما على الخوارج فقد كان يختبئ في ثناياه هزيمة ومادية ومعنوية وسياسية وتاريخية. وهو الشراك الخفي الذي كانت تتهالك فيه السلطة دون وعي، وذلك لأنها لم تكن ترى شيئا غير "مروق" الخوارج. ذلك يعني أنها كانت ترى ولا تفكر، ومن ثم لم يكن بإمكانها استرقاق السمع لصوت المستقبل. بعبارة أخرى، أنها كانت ترى وتشم فقط شأن كلاب الصيد. من هنا يمكن فهم نوعية الحمية التي كانت تلازم المهلب في تتبعه لفلول الخوارج زمن "خلافة" عبد الله بن الزبير و"خلافة" عبد الملك بن مروان، بحيث استمرت تسع عشرة سنة على التوالي! فقد تتبع الخوارج بعد معركة دولاب الأهواز التي قتل فيها نافع بن الأزرق عام ٦٥. كما تتبعهم بعد أن بايعوا لعبد الله ابن ماحوز، الذي خاض معارك ضارية وناجحة ضد الزبيرية في بداية لكنه قتل أيضا في المعارك اللاحقة. وتتبع أيضا الخوارج بعد أن بايعوا قطري بن الفجاءة[1]. واستمر القتال ضده سنوات عديدة تقاسمها عبد لله بن الزبير وعبد الملك بن مروان. وقد نفذ هذه المهمة وتتبع حيثياتها الحجاج بن يوسف الثقفي. وانتقلت هذه المعارك بين المدن والقرى والجبال والوديان من البصرة حتى أطراف فارس مرورا بكرمان وطبرستان وغيرها. كما أدت في مجرى الهزائم والقتال العنيف إلى تشظي الخوارج وازدياد حدة المواجهة والغلو الأخلاقي والسياسي. فقد وقع الخلاف الأول بين الازارقة بعد فرارهم بين فارس والأهواز. ففارقه أول الأمر عبد ربه الكبير، الذي انتقل إلى كرمان في سبعة آلاف رجل. ثم فارقه عبد ربّه الصغير في أربعة آلاف، وصار إلى ناحية أخرى من كرمان. وقد قتلا كلاهما في مجرى المعارك ضد الأموية. وبقي قطري بن الفجاءة في بضعة عشر ألف رجل بأرض فارس.

---

[1] قطري بن الفجاءة هو أبو نعامة. خرج في أيام عبد الله بن الزبير وبقي عشرين سنة يسلّم عليه بالخلافة، وفي أيام عبد الملك بن مروان وجّه إليه الحجاج جيشاً بعد جيش، وكان آخرها بقيادة سفيان بن الأبرد الكلبي، فقتله. ويقال عثرت به فرسه فمات. وأتى الحجاج برأسه، وذلك في سنة ٧٩ (المعارف ٤١١، العبر: ج١، ص٩٠.)

لكنه اضطر تحت ضغط الهجوم الكبير والمستمر للسلطة إلى التراجع المستمر أولا إلى أرض كرمان ومنها إلى الري، حيث قتل عام ٧٩ ليخلفه عبيدة بن هلال اليشكري[١].

لقد استمرت الحروب عقدين من الزمن، هي اقسي عقود المواجهة والتحدي[٢]. وكشفت في آن واحد عن طبيعة السلطة وموقفها من مثقفي الخوارج، كما كشفت عن طبيعة الخوارج وموقفهم من السلطة الجائرة. فقد أثارت في سلوك السلطة مختلف مظاهر السطوة والانتقام والمغامرة والشك والريبة وتفعيل مختلف كوامن الغريزة. فعندما استتب الأمر، على سبيل المثال، لعبد الملك بن مروان وولي الحجاج على العراق، نراه ينظر بعين الشك والريبة مما اعتبره استبطاء من جانب المهلب في استئصال الخوارج. وظن أنه يهوى مطاولتهم، أي يرغب في الاستمرار في الصراع معهم إلى أطول فترة ممكنة. لهذا نراه يطالبه بالقضاء المبرم والسريع والتام عليهم. وكتب إليه بهذا الصدد قائلا: "أما بعد! فقد طاولت القوم وطاولوك، حتى ضروا بك ومرنوا على حربك. ولعمري لو لم تطاولهم لانحسم الداء وانفصم القرن. وما أنت والقوم سواء. إن خلفك رجالا وأموالا، والقوم لا رجال عندهم ولا أموال. ولن يدركك الوجيف بالدبيب، ولا الجد بالتعذير. وقد بعثت إليك عبيد الله بن موهب، ليأخذك بمناجزة القوم وترك مطاولتهم، والسلام". بينما رد عليه المهلب قائلا: "أما بعد، فإنه أتاني من قبلك رجلان، لم أعطهما على الصدق ثمنا، ولم أحتج مع العيان إلى التقدير، ولم يكذبا فيما أنبأك به من أمري وأمر عدوي. والحرب لا يدركها إلا المكيث. ولا بد لها من فرجة يستريح فيها الغالب، ويحتال فيها المغلوب، فأما أن أنساهم وينسوني فهيهات من ذلك. والقوم سدى، فإن طمعوا أقاموا، وإن يئسوا هربوا. فعلي في مقامهم القتال والحرب، وفي هربهم الجد والطلب. وأنا إذا طاولتهم شاركتهم في رأيهم، وإذا عاجلتهم شاركوني في رأيي، فإن خليتني ورأيي فذاك داء محسوم وقرن مفصوم، وإن عجلتني لم أطعك ولم أعصك، وكان وجهي إليك بإذن منك. وأنا أعوذ بالله من سخط الأمراء ومقت الأئمة، والسلام". فلما قرأ الحجاج جواب المهلب كتب إليه: "أني قد رددت الرأي إليك. فدبر ما ترى، واعمل ما تريد!". وهي عبارة لا وزن فيها للحرية ولا أثر. والحرية الوحيدة فيها تعادل "حق" الاستبداد والقتل والخديعة. ومن الممكن رؤية هذه النتيجة في استفحال أطراف المعادلة المغرية على القتل السريع، التي شدد عليها الحجاج عندما استغرب استبطاء القضاء

[١] عبيدة بن هلال اليشكري. قد فارق قطريا وانحاز إلى قومس، فتبعه سفيان بن الأبرد وحاصره في حصن قومس إلى أن قتله وقتل أتباعه.

[٢] يمكن الرجوع إلى مختلف جوانب تلك الحروب والشخصيات في كتابات الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٤٧٦، الجزري: الكامل، ج٣، ص٣٤٩.، ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج١، ص٩٥-١٢١.

المبرم على الخوارج بينما توظف الدولة المال والسلاح والرجال، مقابل "مارقة" لا شيء عندهم غير أنفسهم!

بعبارة أخرى، إن السلطة تريد القضاء الساحق على المعارضة وبأسرع وقت. أما الحرية والإرادة فهي مجرد أطراف المعادلة التي ينبغي أن توصل إلى ما توصل إليه معادلة الجبر من خلال كسر ما يعترض طريقها. لان النتيجة الصحيحة هي صفر على الدوام! وهو منطق جبري من طراز خاص، بمعنى أن الجبر (الرياضي) الوحيد فيه هو الاستجابة إلى جبرية العقيدة السياسية للأموية. من هنا استغرابها لنفسية الاعتراض والمشاكسة والمناهضة والانتفاض والتمرد والثورة. أنها تستغرب هذا الثبات العنيد وانعدام الجزع من مواجهة قوة السلطة العارمة من ناس لا شيء عندهم غير أنفسهم، دون أن تعي بان امتلاك النفس للنفس هو كل شيء! أما الأتباع الأشد اختلاسا للفرص، فان معنى الوجود بالنسبة لهم هو مطاولة الحياة المتنعمة في مطاردة من يبدو لهم مجرد فئران البراري. من هنا استعدادهم لعمل كل شيء باستثناء معصية الأمراء وسخط الأئمة ومقتهم! وحالما تصل الأتباع إلى الإعلان المتبجح بهذه الوصية المثيرة لغريزة السلطة الهائجة، عندها بصبح الأمر حرية، والحرية إرادة المطاردة والقتل. فعندما رد الحجاج على المهلب بعبارة "اعمل ما تريد"، فانه لم يربط ذلك بالعقل والضمير، أي أنها ليست إرادة الفعل الإنساني الحر، بل مجرد تفعيل داء الغريزة بوصفه دواء السلطة! وهو تفعيل جربته السلطة في تتبعها للخوارج والقضاء على فلولهم. فقد استعملت السلطة مختلف أساليب القتل والمطاردة والحصار، بحيث اضطر الخوارج أحيانا إلى أكل خيولهم. فعندما جرى محاصرة قوات عبد ربه وانغلاق الطرق أمامه، نراه يصرخ بأتباعه قائلا "يا معشر المهاجرين! روحوا بنا إلى الجنة، فإن القوم رائحون إلى النار!". فاطعنوا بالرماح حتى تكسرت، واضطربوا بالسيوف حتى تقطعت. ثم صاروا إلى المعانقة. فلم يزالوا يقتتلون حتى حال بينهم الليل. ثم غدوا على الحرب وقد كسرت الخوارج جفون سيوفهم، وحلقوا رؤوسهم، فاقتتلوا. فقتل عبد ربه واغلب أتباعه. وأرسل إلى الحجاج يخبره بالنصر والظفر. وفيه يقول لسان السلطة:

قـــد حســـمنا داء الأزارقـــة الـــدهر فأضـــــحوا طـــــرا كـــــآل ثمـــــود!

*****

لكنه "حسم" مزيف. فالخوارج ليس آل ثمود. وذلك لان "هزائمهم" العسكري كانت تصنع لبنات الصرح الروحي مقابل صرح الجسد الأموي الزائل. بمعنى أن الانتصارات العسكرية للأموية لم تكن في الواقع سوى الامتداد المؤقت لزمن السطوة العابر، بينما كانت

هزائم الخوارج الجسدية تصنع تاريخ الروح الوجداني. ومن الممكن رؤية ملامح هذا التاريخ في تلك المقاطع النموذجية التي لازمت كمية ونوعية المعارك التي خاضها الخوارج في حروبهم المديدة ضد السلطة. فعندما حدثت للمرة الأولى المعارك الطاحنة بين قوات السلطة بقيادة المهلب وقوات الخوارج بقيادة نافع بن الأزرق، فقد تعرض المهلب إلى ضربة أغمي بأثرها عليه. فانتشر خبر موته، بحيث قرر بأثرها أمير البصرة آنذاك (الحارث بن ربيعة) الهرب. وأثارت هذه الحالة هلع أتباعه وزمرة السلطة (الزبيرية) آنذاك. ووجد ذلك بانعكاسه في شعر احدهم القائل:

ألا كـل مـا يـأتي مـن الأمـر هـين ... علينـا يـسير عنـد فقـد المهلـب
فـإن يـك قـد أودي فـما نحـن بعـده ... بـأمنع مـن شـاء عجـاف لأذؤب

*****

بينما نرى احدهم يقول بعد ان نجا المهلب من الموت:

إن ربـا أنجـى المهلـب ذا ... الطـول لأهـل أن تحمـدوه كثـيرا
لا يـزال المـهلب بـن أبي ... صـفره مـا عـاش بـالعراق أمـيرا
فـإذا مـات فالـرجال نسـاء ... مـا يسـاوي مـن بعـده قطمـيرا

*****

إننا نقف أمام صورة تعكس الانطباع الداخلي والخفي للنفسية الاجتماعية ومزاج السلطة ونموذج القادة والجمهور، أو الراعي والرعية. إذ عادة ما كان يؤدي موت القادة إلى هزيمة المقاتلين والجيش، كما نراه على سبيل المثال في الشعر المذكور أعلاه. فكل شيء هين باستثناء موت المهلب، وفي حال فقدانه فأنهم مجرد خراف أمام ذئاب! بينما لم ير الآخر في وجوده في حال مقتل المهلب سوى التحول إلى نساء! أي كيان عاجز عن القتال والمواجهة. فالرجال نساء بدون المهلب. بينما كان يصعب بل يستحيل توقع التفكير به أو حتى مروره بخواطر الخوارج. فعندما قتل نافع بن الأزرق نرى احدهم يقول:

شـمت المهلـب والحـوادث جمـة ... والشـامتون بنـافع بـن الأزرق
إن مـات غـير مـداهن في دينـه ... ومتـى يمـر بـذكر نـار يصـعق
والمـوت أمـر لا مـحالة واقـع ... مـن لا يصبـحه نـهارا يطـرق
فلـئن منينـا بالمـهلب إنـه لأخـو ... الحـروب وليـث أهـل المشـرق
ولعلـه يشـجي بـنا ولعلـنا ... نشـجى بـه في كـل مـا قـد نلتـقي

بالسـمر نختطـف النفـوس ذوابـلا   وبكـل أبـيض صـارم ذي رونـق

*****

ويستمد هذا الشعر حقيقة من مشاعر الخوارج الذاتية. فالخوارج شراة تقاتل من اجل فكرة الحق العدالة والإنسانية. بعبارة أخرى، أن ما يتحكم في موازينها الداخلية والذاتية هو أثقال الروح. لكنها أثقال لا تتبدل نوعيتها، لأنها مربوطة بفكرة الوحي الذاتي للحق. من هنا سرعة اختيار الأئمة بينهم حالما تستشهد قادتهم. بمعنى أن من الممكن العثور دوما على إمام بينهم لأنهم من طينة "الخيال الإلهي". ومن ثم تكفي لهيب الأحداث وخطوبها من اجل تصلبها السريع ورصها في بناء المواجهة والتحدي. من هنا سرعة ودقة اختيار الخوارج لائمتهم. ويعادل هذا الاختيار معنى وحقيقة الاختبار الفعلي لمثقف التحدي. وإذا كان هذا الاختيار لا يخلو من حالات درامية مريرة، فانه يعكس من حيث منطقه الداخلي ومهماته صلابة الروح المعنوي وليس خسة المغامرة السياسية، كما نراه على سبيل المثال في اختيار نافع بن الأزرق ثم عبد الله بن الماحوز ثم قطري ابن الفجاءة ثم عبد ربه الكبير ثم عبد ربه الصغير ثم عبيدة بن هلال اليشكري.

وليست حلقات الاختيار والاختبار الذاتي للائمة سوى حلقات السلسلة المادية والمعنوية، التي تعكس فناء الرجال وبقاء الروح الخارجي بوصفه روح الثقافة المتحدية والمعارضة للظلم والجور. بعبارة أخرى، أنها سلسلة الاختيار الواعي والمحكوم بمعايير التحدي العنيد على السلطة الغاشمة وأمل الفوز عليها. من هنا يمكن فهم خروج احد الخوارج بعد أن اضطر الضغط المتزايد لقوات المهلب عليهم إلى الخروج أمام القوم والارتجاز:

حتى متى يتبعنا المهلب

ليس لنا في الأرض منه مهرب

إلا السماء، أين أين المذهب؟

مما اضطر إمامهم قطري بن الفجاءة إلى الارتجاز بعد توطين على الموت:

حتى متى تخطئني الشهادة

والموت في أعناقنا قلادة

ليس الفرار في الوغى بعادة

يا رب زدني في التقى عبادة

وفي الحياة بعدها زهادة

ثم قاد القوم إلى القتال، لكنه تعرض للهزيمة. وانسحبت قوات الخوارج إلى مناطق كرمان، فقال رجل من أصحابه:

أيـا قطـري الخـير إن كنـت هاربـا	ستلبسـنا عـارا وأنـت مهـاجر
إذا قيـل قـد جـاء المهلـب أسـلمت	لـه شـفتاك الفـم، والقلـب طـائر
فحتـى متـى هـذا الفـرار مخـافة	وأنـت ولـي والمـهلب كـافر؟!

*****

مما دفع ببعض أتباعه من الخوارج إلى الخروج عليه وانتخاب عبد ربه وكان من نساكهم، فسار بهم إلى قومس فأقام بها لكي يواجه المعركة ويقدم شأن كل رجالهم الكبار أنفسهم ضحية الشهادة الحية على فكرة التحدي والمواجهة بوصفها حقيقة الإنسان ومبدأ وجوده الفعلي. وهي الصورة التي اختتم بها أئمة الخوارج ورجالاتهم تاريخهم الفرد. ومن خلاله تراكمت حقيقة الفكرة الخارجية وشخصية المثقف فيها في موقفه من السلطة، الدائرة حول محور الاعتماد على النفس في مواجهة السلطة الجائرة. وبالتالي البحث عن بديل خارج تقاليد السلطة عبر الرجوع إلى المجتمع وقيم الإخلاص للمبادئ المتسامية. فقد كان هذا الرجوع يحتوي بالضرورة على خلطة العقل والوجدان التي تثير بدورها "هلوسة" الأبد في الأفعال الفردية. فالأبد عادة ما يظهر من ثقل الفكرة المتسامية وسفاهة الحياة ومذلة البشر وسطوة السلطة. عندها يصرخ الوجدان بعبارات العقل المتزمت. فالوجدان الصارخ أما عقل متزمت وأما تجربة المراهقة. وكلاهما من صنف لا افتعال فيه. لكن حالما يصبح الوجدان الصارخ جزء من معركة الروح والجسد، عندها يأخذ اليقين المترقرق في مهجة العيون الحزينة والقلوب الهائجة والعقول الثاقبة (المتزمتة) بتحويل امتحان النفس إلى معيار الحقيقة الوحيد للانتماء إلى الحق.

وهي الحالة التي تبعث في عروق الإرادة شكيمة العزيمة وتمكينها من الوقوف بوجه كل ما يبدو عصيا عليها وبعيدا عن تناولها وصعوبة الوقوف أمامه. غير أن هذه المكونات العصية هي شرط التحدي الروحي التي تفرضها فكرة الأبد أو تنشأ منها، كما لو أنها الامتحان الأبدي للنفس في مواجه نفسها. فالحياة الأخرى ليست شيئا غير خلود الثواب أو العقاب. بمعنى أنها الاحتمال الكامن في الإرادة. ومن ثم فان الأبد الجميل كالصبر مر جميل. ومن ثم ليست حياة

الأبد الجميل صورة مجانية عن خمول العقول والضمائر، على العكس. إنها جزء من جهاد واجتهاد ابدي. وذلك لأنه حالما تتلألأ صورة الأبد وراء غشاء الدموع المسكوبة بحرقة التأسي والانتقام، فإنها تتلون بالضرورة بأصباغ الثأر واليقين. ولازمت هذه الضرورة وجود ومعنى وحقيقة تحدي السلطة الجائرة من جانب الخوارج. وفي هذا كان يكمن سر تحول الخوارج إلى مسامير الغلو الأخلاقي والسياسي والعقائدي التي دقت من خلال انتفاضها الدائم ضد السلطة نعش الأموية التاريخي[1].

*****

نافع بن الازرق- مثقف الارادة المتطرفة وغلو الروح

إن الطبيعة تصنع المتناقضات والتاريخ يشذبها. ففي عيدانها قوس القتال وسهم المنية، أما أثرها في معارك الروح والجسد فهو تاريخ الأمم، الذي يشذب كل ما فيها. بمعنى قدرته على فرز حقائق الوجود الكبرى بوصفها مرجعيات الروح المتسامية عن أوهام الجسد بوصفها زمن الأشباح العابرة. وهو فرز تشترك فيه أرواح المثقفين وأجساد السلطة، كل على قدر ما فيه من استعداد "للبقاء" مع النفس و"الفناء" بمتطلباتها. وهو تناقض الطبيعة الملازمة لصيرورة الدولة بشكل عام والإمبراطورية بشكل خاص. وفي مجرى اشتداده تتبرعم معالم المصير الفعلي للسلطة (الجائرة) والمعارضة.

وهي الحالة التي أكثر من جسدها بين الخوارج، بوصفها القوى الأشد معارضة للسلطة الأموية، نافع بن الأزرق. بمعنى إننا نعثر في تبرعم شخصيته وبروز معالمها على احد أكمل وأجمل الصور المتطرفة في تشذيب أشكال الصراع الحتمي بين السلطة والمعارضة وتهذيب وعي الذات التاريخي من خلال رفعه إلى معالم الوحدة الإسلامية الحية للأزل والأبد، وإنزالها إلى أديم الالتزام الفردي وهموم الجماعة. ووجدت هذه الوحدة انعكاسها فيما يسمى بعقائد الازارقة.

وليس مصادفة أن تجمع المصادر القديمة على ما تدعوه بابتداء مسالة التشريك على يد نافع بن الأزرق. بمعنى اتهامه للأعداء والخصوم والقعدة عن القتال بالشرك، مع ما ترتب عليه من مواقف. وعادة ما كان يجري تشويه هذه المواقف من جانب السلطة وسدنتها وكتابها

---

[1] قال الثعالبي: روت الرواة من غير وجه عن عبد الملك بن عمير الليثي قال: رأيت هنا في هذا القصر، وأشار إلى قصر الإمارة بالكوفة، رأس الحسين بن علي بين يدي عبيد الله بن زياد على ترس، ثم رأيت رأس عبيد الله بن زياد بين يدي المختار الثقفي، ثم رأيت رأس المختار بن يدي مصعب بن الزبير، ثم رأيت رأس مصعب بن الزبير بين يدي عبد الملك. فحدثت بهذا الحديث عبد الملك، فتطير منه وفارق مكانه!

ومحترفيها وأخذت بها كتب التاريخ والسير وعلم الملل والنحل (الموسوعات الفلسفية والدينية) دون تمحيص وتدقيق وتحقيق. بحيث نرى إجماعها على ما تدعوه بان الازارقة قد قالوا بقتل أطفال ونساء المخالفين، والحكم على أطفال المشركين بالنار مع آبائهم، واستحلال السبي والغنيمة[1]، واستعراض المخالفين وإنكار الرجم[2]. وإنهم اكفروا عليا وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وقالوا بتخليدهم في النار. وان التقية غير جائزة لا في قول ولا في عمل، وقطعوا عذر من قعد عن الخروج لقتال الإمامة الجائرة، كما دعوا إلى الهجرة لان دار مخالفيهم دار كفر. وقالوا: إن مخالفيهم مشركون فلا يلزمنا أداء أماناتهم إليهم[3]. لهذا وضعوا

---

[1] تتسم هذه الاتهامات بقدر هائل من الزيف المميز للنفوس الوسخة. وذلك لأن الاستعداد على إلصاق هذه التهم بالخوارج، القوة الأكثر سموا وفروسية في تاريخ الإسلام الأول، دليل على دناءة النفس وخستها. فالخوارج فوارس بمعايير الروح والجسد. ولا يمكن للفارس أن يكون قاتلا. إن قتل الأطفال والنساء من شيم الأموية. ونموذجها الكلاسيكي في قتل عائلة الحسين. وهو نفس أسلوب معاوية (محاولة قطع الماء عن جيش علي، وحالما انتصر علي ترك لهم إمكانية الشرب). ومن الممكن الإتيان بالحادثة التي ترويها كتب التاريخ عن معارك الخوارج بقيادة أبو بلال مرداس في مجرى صراعه مع قوات عبيد الله بن زياد، إذ تروي قصة قدوم القعقاع الباهلي من خراسان يريد الحج. فلما رأى الجمعين (الخوارج وقوات عبيد الله بن زياد). قال:

- ما هذا؟
- الشراة!

فحمل عليهم ونشبت الحرب بينهم فأخذت الخوارج القعقاع أسيراً فأتوا به أبا بلال. فقال له:

- ما أنت؟
- أنا من أعدائك! إنما قدمت للحج فحملت وغررت.

فأطلقه. فرجع إلى عباد التميمي (قائد قوات عبيد الله بن زياد) وأصلح من شأنه. وحمل على الخوارج ثانية. فحمل عليه حريث بن حجل السدوسي وكهمش بن طلق الصريمي فأسراه وقتلاه، أي لم يأتيا به أبا بلال. فيما يبدو تخوفا من أن يطلقه ثانية. وهو دليل على ما في شخصيات الخوارج الكبرى من استعداد دائم للعفو عند المقدرة، بوصفها صفة الشجعان والفوارس. كما يمكن رؤية حقيقة الخوارج على مثال الحادثة المروية عن مواجهة مرداس لقوات عبيد الله بن زياد بقيادة زرعة بن مسلم العامري، الذي كان يميل إلى رأي الخوارج لكنه يعمل لصالح السلطة. فعندما اصطف العسكران، قال زرعة:

- يا أبا بلال إني أعلم أنك على الحق ولكنا لو لم نقاتلك يحبس عبيد الله بن زياد عطاءنا عنا.
- ليتني فعلت كما أمرني به أخي عروة! فانه أمرني أن استعرض الناس بالسيف فاقتل كل من استقبلني!

لكننا نرى سلوكا آخر في شخصية أبي بلال مرداس. وهو دليل نموذجي على مضمون الغلو الخوارجي باعتباره غلو الروح الأخلاقي في معارضة السلطة الجائرة وليس في مواجهة أو ضد الجماعة والأمة والأفراد بما في ذلك أولئك الذين يكنون لهم العداء الصريح والمبطن، بمن فيهم أولئك الذين يجردون السيف في قتالهم. بينما نرى الخوارج تصفح عنهم. وهو دليل على فروسية الخوارج وسموهم عما لصق بهم من تهم هي عين الصفات الملازمة للسلطة الأموية التي ناصبوها العداء حتى النهاية. بعبارة أخرى، إن الوقائع التاريخية تبرهن على استحالة هبوط سلوك الخوارج إلى عادة السلطة الجائرة في القتل. فالأول عقل وضمير، والثانية مكر حقير.

[2] ابن حزم: كتاب الفصل بين الأهواء والملل والنحل، ج٥، ص٥٢، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص١٧٣، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٨٤.

[3] البغدادي: الفَرق بين الفرِق، ص٨٣ ، الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٢١-١٢٣.

قاعدة امتحان الفرد من خلال دفع احد الأسرى إليه من مخالفيهم ويأمروه بقتله، فإن قتله صدقوه، وإن لم يقتله اعتبروه من المنافقين والمشركين وأجازوا قتله[1]. وهي الخاتمة التي حاولت السلطة وكتابها وفقهاءها المأجورين وضع اللمسات الأخيرة والرتوش النهائية عليها من اجل إبراز ملامح الازارقة البشعة والرهيبة والمرعبة والهمجية من اجل أن تكتمل صورتهم في خيال العامة وأجيال المستقبل.

غير أن للتاريخ الفعلي أدواته ومآثره في حفر الصورة الفعلية لشخصياته مهما طال الزمن. فالزمن عرضة للمرور بينما التاريخ تراكم. وهو تاريخ لن ينتهي ما لم تتكامل الصورة الفعلية للازارقة بوصفهم لهيب الحق المحترق. والأسماء التاريخية لا تلتهب صدفة، ولا ترتفع في احتراقها عبثا. فهي الطبيعة الملازمة لتاريخ الحق، أو ما أسميته بقدرة التاريخ على تشذيب كل ما جرى فيه من أحداث، ومن ثم قدرته على فرز حقائق الوجود الكبرى بوصفها مرجعيات الروح المتسامية عن أوهام الجسد بوصفها زمن الأشباح العابرة.

فالازارقة هم لهيب الوجود الإسلامي الحق. وقد احترقوا بالفعل على قدر ما في أرواح مثقفيهم من استعداد "للبقاء" مع النفس و"الفناء" بمتطلباتها. وهو احتراق ما كان بإمكانه ألا يثير لهيب الحرارة الحارقة بالنسبة للسلطة التي تعودت على أن تجد في عبودية البشر طاعة واطمئنان. بينما كان الرد القاسي من جانب الازارقة يقوم في جعل دار الإمامة الجائرة (السلطة الظالمة) دار البغي. ويحتوي هذا التعبير في أعماقه بصورة متجانسة ومتكافئة على صوت الشريعة والحقيقة. فقد كان هذا الصوت يتمثل بقدر واحد حكم القانون وبلاغة الروح المتسامي. من هنا يمكن فهم سر التشفي غير المحدود في تصفية الحساب معهم من خلال تصويرهم باعتبارهم مصاصي الدماء ومحبي القتل المجاني والجنون المفرط في كراهية الجماعة!

لقد ألبست السلطة قسوتها الهمجية المفرطة على هيكل معارضيها. لاسيما وان التاريخ الفعلي يكشف عن انه ليس هناك من قسوة عنيفة وهمجية أكثر بشاعة واشد تخريبا مما قامت به الأموية ضد مخالفها وخصومها وأعدائها. والخوارج ألد أعداءها. لهذا كان استنتاج السلطة هو عين الخروج على منطق الحقيقة والأخلاق. من هنا قسوة الاتهام والتشويه والقمع والمطاردة

[1] البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥٦. طبعا ينبغي على الدوام وضع هذه الأخبار وأمثالها عن كل ما لا يدخل ضمن نطاق "أهل السنّة الجماعة" موضع الشك فيما ينقله البغدادي، لأن اغلب نقوله عن غيرهم تتصف بالتحامل والتشكيك والاتهام. وهي تقاليد لها "مناهجها" الخاصة وثقافتها التي تناولتها بإسهاب في كتابي (علم الملل والنحل – تقاليد المقالات والأحكام).

والقتل. بعبارة أخرى، لقد أدت خشونة القهر الكامل للسلطة إلى صعود رد الفعل الشامل عليها. وهو التناقض الطبيعي الذي هذبه تاريخ الوعي السياسي والأخلاقي للخوارج وقتالهم من اجل تحقيق مرجعيات الروح المتسامي.

لقد رفع الخوارج فكرة مواجهة "دار البغي" (السلطة الجائرة) إلى مصاف الواجب المطلق، من خلال وضع الأمة أمام مسئولية التحدي بوصفها مسئولية فردية. وإذا كانت هذه الصيغة تبدو غلوا في مظاهرها فلأنهم أرادوا أن يجعلوا من الحرية التزاما فرديا ومسئولية أبدية. بمعنى أنهم دفعوا إلى أمداء أوسع مساعي الحرية التي أثارت اغلب حركات المعارضة السياسية للأموية آنذاك، كما نراه على سبيل المثال في الحركة المختارية التي جعلت من تحرير العبيد ثمرة مشاركتهم الأخذ بالثأر من مجرمي السلطة، الذين اشتركوا في قتل الحسين بن علي. بينما جعلت الازارقة من هذه المهمة مهمة أبدية لا علاقة لها بالأفراد. بمعنى دفعها إلى مصاف المبدأ المجرد المتسامي. وانطلقوا بذلك من انه لا يمكن للمرء أن يكون إنسانا حقيقيا أو مسلما طبيعيا وهو يرى ويتحسس ويلمس ويسمع ويشم رذيلة السلطة وتجريدها إياه من حقوقه والتلاعب بها حسب الأهواء. وتشكل هذه الحالة انتهاكا للفكرة الإسلامية ومنظومة الحقوق الواجبات فيها إضافة إلى تعارضها مع ابسط مقومات الوجود الإنساني. وذلك لان الفكرة الخوارجية في جوهرها فكرة إنسانية (الإسلامية)[1]. كما جرى تمثلها على خلفية الصراع الدامي وفي مجرى الانتقال خن الخلافة إلى الملك، ومن دولة القانون والشريعة إلى استفراد السلطة الإمبراطورية. من هنا ثقل الإرهاب المنظم للسلطة وضغط الوجدان النافر للمعارضة. وهو التناقض التاريخي الذي هذب وشذب فكرة الخروج بحيث دفعها إلى مصاف المبدأ العملي (السياسي الأخلاقي) العنيد كما بلورها نافع بن الأزرق في فكرة مناهضة القعود. ذلك يعني أن فكرة معارضة القعود من حيث الجوهر تعادل من حيث حوافزها وغاياتها معارضة قعود النفس عن مواجهة الظلم والانحطاط الأخلاقي. وقد وضعها نافع بن الأزرق في إحدى محاوراته المباشرة مع أتباعه عندما خاطبهم وقائلا:

- أليس حكمكم في وليكم حكم النبي في وليه، وحكمكم في عدوكم حكم النبي في عدوه، وعدوكم اليوم عدو الله وعدو النبي، كما أن عدو النبي يومئذ هو عدو الله وعدوكم اليوم؟
- نعم!

---

[1] وقد بلغت هذه الفكرة ذروتها النظرية والعملية في الوقف من الإمام والإمامة، بوصفها عقدا حرا مبنيا على تكامل الصفات الأخلاقية والعلمية في الإنسان بغض النظر عن أصوله القومية والاجتماعية.

- فقد أنزل الله (براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين)[1]، وقال (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن)[2]. فقد حرّم الله ولايتهم والمقام بين أظهرهم وإجازة شهادتهم وأكل ذبائحهم وقبول علم الدين عنهم ومناكحتهم وموارثتهم"[3].

لقد كانت هذه الصيغة المتطرفة النتاج التاريخي المهذب لغلو الوجدان الروحي في تحسسه ومواجهته ومعارضته للانحطاط الأخلاقي للدولة والسلطة والمجتمع. بعبارة أخرى، ليس هذا الغلو في الواقع سوى الصيغة البلاغية الحادة لرفع مسئولية الفرد إلى صاف الالتزام العملي الواضح والدائم تجاه ما ندعوه الآن بالقضايا الكبرى. ومن الممكن رؤية ذلك في مواقفه مما يسمى بمرتكب الكبيرة. بمعنى معارضة المواقف المخلة بالمصالح الكبرى للدولة والأمة وجعلها جزء من قضايا الإيمان والعقيدة. وهي صيغة وجدانية حادة لتنظيم المواقف العملية للنفس تجاه "القضايا الكبرى" للدولة والأمة. ومن ثم صيغة وجدانية مخلصة لتأسيس المواقف السياسية الفردية بوصفه الشرط الضروري لبلوغ المرء إنسانيته. وإذا كان النبي محمد هو الصورة المثالية لهذه الفكرة، فان نموذجه العملي والسياسي في تحدي العرب الجاهلية (الكفار)، هي القاعدة الملزمة للتمسك الصادق بها. وذلك لما فيها من أبعاد إنسانية أولا قبل كل شيء، بمعنى أبعاد الإرادة المحكومة بقوة الروح والإخلاص لما فيه من غاية متسامية. وتكشف هذه الأبعاد بدورها عن مكونات الاستعداد الدائم والمسئولية الفردية الدائمة في مواجهة الخطأ والخطيئة. من هنا خطأ وخطيئة الفكرة الواسعة الانتشار عن نافع بن الأزرق بأنه اعتبر القعدة عن الهجرة إليهم مشركون، كما اعتبر مخالفيهم من الأمة مشركون. لقد كان مضمون فكرة ومواقف نافع بن الأزرق من القعدة عن قتال الظلم والجور يقوم ليس في الاتهام والتكفير تجاه المخالفين، بل في سحبهم صوب الالتزام العملي والأخلاقي بقيم الحق والعدالة. ومن ثم فانه لم يضع الخط الفاصل بينه وبينه مخالفيه، بل بين الإنسان ومسئوليته الفردية في مواجهة الظلم والجور. ذلك عني انه لم يسع لسحب الناس صوبه، بل لدفعهم صوب أنفسهم في مواجهة السلطة الجائرة. وذلك لان صفة الشرك التي أطلقها على خالفيه كانت من حيث الواقع موجهة ضد السلطة الجائرة ورجالها وليس ضد عوام المسلمين. وذلك لان الفكرة الجوهرية لنافع بن الأزرق بهذا الصدد تقوم ليس في رفع درجة الكفر العادية إلى مصاف "كفر الملة"، أي الخروج عن الإسلام،

---

[1] القرآن: سورة التوبة، الآية ١.

[2] القرآن: سورة البقرة، الآية ٢٢١.

[3] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٣٩٩، الأشعري: المقالات: ج١، ص١٦٩، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٨٣، الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، ج١، ص١٢٢.

بقدر ما تعني رفع مسئولية الفرد إلى مصاف الالتزام الحقيقي بقيم الحق والعدالة والإخلاص لها بوصفها حقيقة الإسلام. وتعادل هذه الفكرة مضمون الالتزام الدائم للفرد في الدفاع عن الحرية بوصفها شرط حريته الفعلية. وليس مصادفة أن يساوي نافع بن الأزرق بين مرتكب الكبير وكفر الملة. فقد أسس هذه المعادلة على نموذجها الديني اللاهوتي بما اسماه بكفر إبليس، انطلاقا من انه ارتكب كبيرة من حيث امتناعه عن الامتثال لأمر السجود لآدم مع معرفته بوحدانية الله. وفيما لو أهملنا المغالطة العميقة لهذه الفكرة الدينية، فان تجانسها الواقعي يقوم في استلهامها التاريخي وتهذيبها ضمن سياق الصراع السياسي والأخلاقي الذي قاده نافع بن الأزرق ضد انحراف الدولة والأمة والقيم[1]. لقد أراد القول، بان الإقرار بوحدانية الله ليس ضمانة الإيمان، كما انه لا يخلص المرء من إمكانية الوقوع في شباك الشرك. فالإيمان الحقيقي هو الإخلاص والامتثال للصوت الإلهي. وهي عبارة تفصح عما يمكن دعوته بحاولة نقل الأزل إلى الأبد عبر تحويل وجود الإنسان والتزامه بفكرة الحق إلى مبدأ الالتزام الفردي وهموم الجماعة. مما ترتب عليه فكرة وجوب الهجرة من دار المخالفين وكل ما يتعلق بالمشركين من أحكام التعامل معهم.

لقد أراد نافع بن الأزرق تحقيق مضمون الفكرة النبوية بوصفها فكرة الحق والعدالة. وذلك لأنها موجهة ضد السلطة الجائرة باسم الدفاع عن الأمة. إن الأولوية فيها للفكرة السياسية الاجتماعية الأخلاقية وليس للاهوتية الجافة والميتة. من هنا "استهتاره" في القتال من اجل الحق وعفته في كل ما سواه[2]. وهو التناقض الطبيعي للفكرة الوجدانية الصادقة حالما تحتك بخشونة الواقع ورذائله الهائلة. من هنا خشونة نافع بن الأزرق بوصفها الصيغة الوجدانية لفكرة الالتزام الشامل. لكنها خشونة بلا قسوة، على العكس أنها تلمع من فرط صقلها الدائم بمسّن الالتزام الفردي والعمل بموجبه. وبرزت هذه الحالة بقوتها الفعالة للمرة الأولى بوصفها فكرة وتيار ومدرسة في إحدى أحلك واشد المراحل السياسية إثارة في تاريخ الإمبراطورية الإسلامية، أي بعد وفاة يزيد بن معاوية عام ٦٤. فقد انهارت معه فكرة الدولة، لان الأموية لم

---

[1] من الناحية "المنطقية" لم يكن عدم امتثال إبليس للأمر الإلهي خرقا للوحدانية. على العكس انه تحقيقا لها. غير أن الأمر يختلف حالما تتحول حبكة الأسطورة الدرامية إلى يقين الإيمان الجازم. عندها تصبح الصور نموذجا "معقولا" للفكرة بين العوام وأتباع الإيمان. وهو شيء واحد. لأنهما من مصدر واحد – الجهل والعبودية. غير أن الأمر يختلف حالما تصبح هذه الصورة نموذجا للتحدي. وفي هذا يكمن السبب القائم وراء "تحرير" العوام من مهمة تحمل التضحية الفردية الضرورية من اجل الحرية والحق. وهو الشيء الذي جعل الخوارج "منبوذين" بسبب كثرة الجهلة والعبيد. فقد حاولت السلطة الأموية تسوية العبودية لله بالعبودية لها. بينما اعتبره نافع بن الأزرق جهلا، يعادل جهل إبليس بحقيقة الله. ومن ثم فهو خروج على حقيقة الحق ومعنى الامتثال.

[2] من المكن الرجوع إلى نوعية وكمية المعارك التي خاضها ضد السلطة الأموية في كتب التاريخ، وبالأخص ما فصله ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة، ج٤، ص١٣٦-٢٧٨.

تبق في الواقع إلا على سلطة خشنة. من هنا هروب الولاة القساة العتاة شأن الجرذان، وصعود القوى الاجتماعية الحية وأزلام السلطة[1].

فقد كسر أهل البصرة أبواب السجون بعد موت يزيد وخرج منها الخوارج وغيرهم[2]. فقد أخرجت هذه اللحظة التاريخية شخصية نافع بن الأزرق، كما أخرجت المختار الثقفي.

لقد ظهرت هنا للمرة الأولى ولمعت شخصية نافع بن الأزرق على حلبة التاريخ السياسي والفكري. إذ تنقل لنا مختلف الروايات التاريخية كيف انه خرج ومعه ثلاثمائة رجل إلى الأهواز. واندفع الناس وراءه، بحيث لم يبق من الخوارج في البصرة إلا القليل منهم الذي لم يرد الخروج آنذاك مثل عبد الله بن صفار وعبد الله ابن إباض وأمثالهم. لكنه خروج سرعان ما استقطب خوارج عمان واليمامة فصاروا أكثر من عشرين ألفاً. واستولوا على الأهواز وما وراءها من أرض فارس وكرمان وجبوا خراجها.

إن الالتفاف السريع والهائل وراء شخصية نافع بن الأزرق وتحوله إلى القوة الوحيدة التي استطاعت أن تقارع الجيوش الأموية لمدة عشرين سنة على التوالي تعكس أولا وقبل كل شيء قوة الروح المعنوي للحركة التي وضع أسسها الفكرية والسياسية. فقد بدأ نافع بن الأزرق صراعه ضد السلطة الأموية من خلال رفع معادلة الخروج على الإمامة الجائرة وتكفير القعود عن مناهضتها. بمعنى انه وضع شعار التمرد الشامل من خلال رفع تمرد الروح إلى مصاف المسئولية التامة تجاه إشكاليات الدولة والأمة والروح. وتطابقت هذه المعادلة مع فكرة الازارقة. فقد قتل نافع بن الأزرق في أول معارك دولاب الكبرى[3]، غير أن صدى واثر رؤيته ومبادئه

---

[1] من النماذج الكلاسيكية بهذا الصدد تجدر الإشارة إلى كيفية هرب عبيد الله بن زياد من العراق إلى الشام، وظهور حركة ابن الزبير.

[2] أما الخبر القائل، بأن عبيد الله بن زياد قد أخرجهم من السجون بناءً على طلب أهل البصرة، وان ذلك حدث قبل هربه، فانه لا يتوافق مع الواقع والتاريخ وشخصية الولاة الأمويين. وحتى في حال افتراض دقة هذا الخبر، فإنه دليل على الخوف والجبن. أما في الواقع، فإن الانتفاضة التي استتبعت موت يزيد قد لازمها هرب ولاته من العراق. ومن ثم كسر السجون. ذلك يعني أن القضية مرتبطة بتاريخ الصراع ضد الأموية في العراق، وليس بعرق الجبن المتصبب من مسام الهرب المخزي لعبيد الله بن زياد، كما ترويه كتب التاريخ.

[3] لقد قتل نافع بن الأزرق في مجرى المعارك الطاحنة بين قواته وقوات عبد الله بن الزبير بقيادة مسلم بن عبيس. وتنسب لمسلم بن عبيس الكلمات التي قالها لجنده قبيل مواجهته قوات الازارقة: "أيها الناس! إني ما خرجت لاكتناز ذهب ولا فضة وإني لأحارب قوما إن ظفرت بهم فما وراءهم إلا السيوف والرماح. فمن كان شأنه الجهاد فلينهض، ومن أحب الحياة فليرجع". فرجع نفر يسير واستمرت البقية الباقية. حيث التقى الجيشان في منطقة دولاب التي ارتبطت بها دائرة الحرب. وهي المعركة الدامية التي كلفت الطرفين ضحايا هائلة، حيث قتل فيها مسلم ابن عبيس ونافع بن الأزرق.

بقيت فاعلة بصورة أقلقت وزعزعت الإمبراطورية الأموية على مدار عقدين متوالين من الزمن. وبالتالي لم يكن هذا الصدى والتأثير معزولا عن صيرورته الفكرية والروحية والشخصية.

فالحركات الكبرى هي الامتداد التاريخي لمؤسسيها. ومن ثم لم يكن بروز شخصية نافع بن الأزرق بعد موت يزيد بن معاوية، أمرا عارضا، أو مصادفة غريبة. فالتفاف الناس السريع حوله، وخروج الغالبية معه يشير بحد ذاته على تأثيره الفكري والروحي والسياسي السابق. بمعنى أن التقاء المصادفة التاريخية بشخصيته تعكس المزاج السياسي العراقي (والعربي الإسلامي العام) المتراكم في مجرى العقود الأربعة من تاريخ الصيرورة الكبرى للدولة. فقد كانت هي عقود خلافة الراشدين والملكية الأموية. وهي العقود التي تراكمت فيها أفكار الخروج والتمرد والانتفاضة والثأر، بحيث بلغت ذروتها في ستينيات القرن الأول الهجري في حركة الازارقة وشعارها "ترك القعود"[1]. فقد احتوى هذا الشعار في باطنه على رؤية سياسية أخلاقية عميقة تقوم في توجيه رمح المعارضة الحقيقة صوب النفس. بمعنى توجيه النقد الأخلاقي والسياسي للنفس أولا وقبل كل شيء. إذ احتوت هذه الفكرة على قدرة هائلة للاستقطاب السياسي والاجتماعي، بسبب حيوية الفكرة والاستعداد الاجتماعي والروحي الذي لم تخربه بعد تجارب الأموية الفاسقة. وهو السر القائم وراء البزوغ الساطع لشخصية نافع الأزرق.

وشأن كل لمعان أولي لخيوط الفجر الأولى بعد ظلام دامس، فانه عادة ما يبهر العيون المترقبة وينعش القلوب الناعسة. وهي الحالة التي يمكن تأملها على ملامح التأييد العارم الذي حصل عليه نافع بن الأزرق في دعوته للقضاء على الأموية. وهي دعوة كانت تلامس قلوب الأغلبية لولا حجم وثقل الإرهاب والقهر المنظم لعقود من الزمن، استطاع لحد ما تحجيم الإرادة الواعية وتكسير جوارحها القوية دون أن يقضي على رغبتها الدفينة في الانتقام والثأر أو أن يجفف روائح العنفوان الهائجة في أوعية القيم المقدسة للوجدان والضمير. وقد كانت هذه

---

[1] لقد أبدع تاريخ الصراع مع الأموية مختلف نماذج المواجهة والتحدي. ومن ثم مختلف نماذج الشعارات والأفكار. وهو تنوع كان يواجه تنوع الاضطهاد والقهر الأموي ضد المجتمع والدولة والأخلاق. من هنا تنوع شعارات وآراء ومواقف وأفكار المعارضة تجاه الأموية. وفي نفس الوقت يمكن رؤية توحد هذه الشعارات في تنظيم وتوسيع وتأسيس فكرة المواجهة والتحدي بمعايير القيم الكبرى الداعية للحق والعدل والحرية ومحاربة الظلم والجور. فقد كانت هذه القيم موجهة ضد الأموية بوصفها الصيغة التاريخية السياسية الملموسة للإمامة الجائرة. فإذا كانت حركة المختار الموازية لحركة الازارقة ترفرف على راياتها شعار "يا لثارات الحسين" فإن شعار الازارقة هو محاربة القعود. وهو تحول عميق في تأسيس الرؤية السياسية والأخلاقية، دفع إلى الأمام أولية "الثأر" من النفس، بقهرها على المواجهة والتحدي. وهو نفس المضمون الذي قالت به المختارية. والفرق بينهما يقوم في رنين الفكرة وصداها، أي في تلبسها بلباس الفرد المتسامي (الحسين) والفكرة المتسامية (رفض القعود).

الصفحة الجديدة التي خطها نافع بن الأزرق في كتاب التاريخ الثقافي العربي الإسلامي هي الأكثر تعقيدا وانغلاقا على الوعي المذهبي الضيق والسياسي الضحل واللاهوتي المتحجر وراء دجل ووجل العبارات المنمقة في الأحاديث "النبوية" الموضوعة والآيات المرصوفة من كلمات "القرآن" المكتوب لا من قراءته بمعايير الروح المتسامي. ومأساة نافع بن الأزرق، وجميع شخصيات الخوارج الكبرى، تقوم في كونها ظلت حبيسة السجون الهائلة لفقه الارتزاق الرخيص المميز لتقاليد الأموية والاستبداد. غير أن للتاريخ الواقعي مذاقه الخاص. والرجوع إليه هو الرجوع إلى مصادر الحقائق الثقافية[1].

فقد كان صعود نافع بن الأزرق على حلبة التاريخ العربي الإسلامي هي الذروة التي تلاقت فيها شخصيته الفكرية والسياسية، أي صيرورته الفردية في التاريخ. وليس مصادفا ألا نعثر على تقييم له بين هذا الركام الهائل للاتهام غير عبارة يتيمة لها أصالتها، وهي "كان نافع بن الأزرق شجاعا مقدما في فقه الخوارج". وهي العبارة العابرة بمعايير المدح الفارغ الذي تمتلئ به كتب التاريخ اللاهوتي للفرق عن "أعلامها"، لكنها الأكثر أصالة ودقة بسبب ما فيها من توليف متناسب للفروسية والعقل النقدي. وتلازمت هذه المكونات في شخصيته وصنعت فردانيته المخيفة بالنسبة للسلطة والتقليد، كما نراه في بزوغه من بين الأشعة الكثيرة التي انتشرت في البصرة أبان الحكم الأموي، وبروزه من بين القوى المناهضة للسلطة الأموية وهي في عز شبابها المتهور! فقد رمى كل هذه القوى تحت حوافر فروسيته الثائرة وغبارها المتطاير على طريق المصير وطرقاته الهاوية على رؤوس الأحياء والأموات. ولم يكن بإمكان هذه النتيجة أن تحدث قبل أن تبلغ نسب العقل النقدي والفروسية المعنوية درجة الغليان الفعلي تجاه إشكاليات الوجود التاريخي للدولة والأمة والحق. ومع أن كتب التاريخ تشح بهذه المكونات، لكنها تبرز مع ذلك

---

[1] إن التقييم الواسع الانتشار بين "الخوارج" المعاصرين عن أن التاريخ لم يذكر أن أحد من الازارقة أو النجدات أو الصفرية أو غيرهم قد ألف كتابا أو ترك علما، وأنه لم تعرف لهم رواية ولا تدوين، ومن ثم إلصاق مختلف التهم بهم بما في ذلك خروجهم على الإسلام وما شابه ذلك، هو مجرد انصياع باهت لثقل الإرهاب المادي والمعنوي الذي تعرض له الخوارج في تاريخ الإسلام. و"انعدام" وجود كتب ومؤلفات لا يقلل من قيمة الازارقة وأمثالهم. فقد ألهاهم الكفاح من اجل الحق عن الكتابة. وذلك لأن الروح الساخن في ساحات القتال كان مشغولا بالفعل والحركة وليس بالتأمل "البارد" للقيل والقال. إضافة لذلك أن عدم بقاء كتبهم لا يعني انعدامها. كما أن الكتابة المحررة على الورق ليست المعيار الوحيد لقيمة الشخصية. إذ لم يترك لنا سقراط مؤلفات، كما لا نعثر على مؤلفات لحسن البصري. ولكل منهما أثره الهائل في العقل والضمير الثقافي لليونان والإسلام. والشيء نفسه يمكن قوله عن نافع بن الأزرق. فقد كانت الرسائل الصغيرة والقليلة التي حافظت عليها كتب التاريخ ومختلف "شنعه" و"بدعه" المدموجة في كتب الاتهام والسب والشتيمة العقائدية والمذهبية الضيقة للسلفيات القديمة والحديثة، تكشف عن قوة أثرها المباشر وغير المباشر في شحذ الجدل اللاهوتي العنيف وعنف السلطة الجائرة بوصفهما حلقات الرحى الطاحنة للكذب والخداع.

من خلال النزر اليسير التي فرض نفسه على كتب التاريخ والأدب والتفسير، بعد صقله وتلميعه بفسيفساء الأهواء المحببة لحديث الليالي والمجالس. ولعل النموذج الأوسع انتشارا عن هذه الحالة هو ما نعثر عليه في الحوار الدائر بينه وبين عبد الله بن عباس.

وهو "حوار" متعدد المصادر لكنه يدور حول مسالة البحث عن مصادر العربية في الرؤية القرآنية. وهناك صور ثلاث لبدء الحوار واحدة على لسان عكرمة، وأخرى على لسان جابر بن زيد وثالثة على لسان الربيع[1]. ففي النموذج الأول نرى كيف قام نافع بن الأزرق إلى ابن عباس، الذي كان يحدّث الناس، فقال له:

- يا ابن عباس تفتي الناس في النملة والقملة؟ صف لي إلهك الذي تعبد!

فأطرق ابن عباس إعظاماً لقوله، وكان الحسين بن عليّ جالساً ناحية فقال:

- إليّ يا ابن الأزرق!
- لست إيّاك أسأل!

عندها قال ابن عباس: يا ابن الأزرق! إنه من أهل بيت النبوة وهم ورثة العلم. حينذاك أقبل نافع نحو الحسين، فقال له الحسين:

- يا نافع إنّ من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الالتباس، سائلا ناكباً عن المنهاج، ظاعناً بالاعوجاج، ضالاّ عن السبيل، قائلا غير الجميل. يا ابن الأزرق! أصف إلهي بما وصف به نفسه وأُعرّفه بما عرّف به نفسه. لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب غير ملتصق، وبعيد غير منقص، يوحّد ولا يتبعّض، معروف بالآيات، موصوف بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعالي.
- يا حسين ما أحسن كلامك؟
- بلغني أنّك تشهد على أبي وعلى أخي بالكفر وعليّ؟
- أما والله يا حسين لئن كان ذلك لقد كنتم منار الإسلام ونجوم الأحكام.
- إنّي سائلك عن مسألة.
- اسأل!

[1] إن ربط الحوار بشخصيات عكرمة وجابر والربيع هو شكل من أشكال إضفاء المصداقية التامة عليها، وذلك لانتمائهم التام والخالص للخوارج.

- هل تعرف يا ابن الأزرق من حفظ بالغلامين في الآية (وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة) [1]
- أبوهما.
- فأبوهما خير أم رسول الله؟
- قد أنبأنا الله تعالى أنّكم قوم خصمون[2].

وفي رواية الربيع، انه لما رأى نافع ابن الأزرق أنه لا يسأل ابن عباس عن شيء إلا أجاب فيه قال:

- ما أجرأك يا ابن عباس!
- ما ذلك يا ابن الأزرق!
- أراك لا تسأل عن شيء إلا أجبت فيه.
- ويلك وهو علم عندي أخبرني عمن كتم علما عنده ورجل تكلم بها لا يعلم.
- أفكل ما تقول به تعلمه؟
- نعم إنا أهل بيت أوتينا الحكمة.
- أسألك عن الذي تعبده كيف هو؟

فسكت عنه ابن عباس استعظاما لما قال ثم قال له: "أخبرك أن الله هو الواحد بغير تشبيه، والواجد بغير تفكير، والخالق بغير تكييف، العالم بغير مثال، الموصوف بغير تشبيه، الدائم بغير غاية، المعروف بغير تحديد، البائن بغير نظير، عزيز قدير لم يزل ولا يزال، وجلت القلوب لمهابته، وذلت الأرباب لعزته، وخضعت الرقاب لقدرته، لا يخطر على القلوب مبلغ كنه عظمته ولا تنعقد القلوب على ضمير يبلغه، لا تبلغه العلماء بألبابها، ولا المتفكرون بتدبير تفكيرها. فأعلم الخلائق به الذي لا يصفه بصورة ولا بمثل فيقع الوهم للخلائق عليه".

- صدقت يا أبن عباس!

أما في رواية جابر بن زيد، فإنها تتخذ الصيغة التالية: جاءنا نافع بن الأزرق إلى ابن عباس فقال:

- يا ابن عباس أخبرني عن ربك كيف هو وأين هو؟

---

[1] القرآن: سورة المعارج، الآية ٢٧.

[2] بن عساكر: تاريخ مدينة دمشق. قسم حياة الإمام الحسين: ١٥٨. والمجلسي: بحار الأنوار، ج٤، ص٢٩٧.

- ثكلتك أمك يا ابن الأزرق إن الله لا كيف له غير الخلق خلق الخلق وهو خالق لكيفيتهم وهو بكل أين. لا تمضي الليالي والأيام حتى يتفقه قوم في الشرائع وهم عن توحيد الله غافلون، قوم يصفون ربهم بالبشر ويسمون من خالفهم كافرين وهم أولى بذلك، وهم الظالمون يختلفون من بعد ما جاءتهم البينات، ويأخذون بالشبهات والمتشابهات وروايات أهل الكتاب ويسمون المتفقهة وليسوا كذلك، وعند ذلك تمنع السماء قطرها والأرض نباتها وتنقص من أطرافها وعند ذلك يحبط الله أعمالهم ويسلط عليهم من يسومهم سوء العذاب.

وهي الصيغة التي تنتهي إليها مقدمة الحوار الذي دار بينهما حول القرآن. إذ تنقل لنا الكثير من المؤلفات التي تناولت هذه القضية طبيعة هذا "الحوار"[1]. ف السيوطي، قائلا بأنّ نافع بن الأزرق لما رأى عبد الله بن عباس جالسا بفناء الكعبة، وقد اكتنفه الناس ويسألونه عن تفسير القرآن، فقال لنجدة بن عويمر "قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به"! فقاما إليه فقالا

- إنما نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقة (إي دليل وشاهد) من كلام العرب فان الله تعالى يقول إنما انزل القرآن بلسان عربي مبين.
- سلاني عما بدا لكما.
- أخبرني عن قول الله تعالى (عن اليمين وعن الشمال عزين)[2]
- العزون حلق الرفاق (مجالس الرفاق من حولك).
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم! أما سمعت عبيد بن الأبرص:

فجاءوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزينا.

- أخبرني عن قوله تعالى (وابتغوا إليه الوسيلة)
- الوسيلة الحاجة.
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم! أما سمعت عنترة يقول:

إن الرجال لهم إليك وسيلة وإن يأخذوك تكحلي وتخضبي.

---

[1] السيوطي: الإتقان، ج١، ص٣٨٢.

[2] القرآن: سورة المعارج، الآية ٢٧.

- اخبرني عن قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) [1]
- الشرعة الدين، والمنهاج الطريق.
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم! أما سمعت أبا سفيان بن عبد المطلب يقول:

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى   وبين للإسلام دينا ومنهجا

- أخبرني عن قوله تعالى (إذا أثمر وينعه)[2]
- نضجه وبلاغه.
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم، أما سمعت قول الشاعر:

إذا ما مشت وسط النساء تأودت   كما أهتز غصن ناعم النبت يانع

- فاخبرني عن قوله تعالى (يوارى سوءاتكم وريشا)
- الريش المال.
- وهل تعرف العرب ذلك ؟
- نعم! أما قول الشاعر:

فرشني بخير طالما قد برتني   وخير الموالي من يريش ولا يرى

- فاخبرني عن قوله (لقد خلقنا الإنسان في كبد)[3]
- في اعتدال واستقامة.
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم! أما سمعت لبيد بن ربيعه يقول

يا عين هلاّ بكيت اربد إذ   قمنا وقام الخصوم في كبد

- فاخبرني عن قوله تعالى (يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار)[4]
- السنا الضوء.

---

[1] القرآن: سورة المائدة، الاية ٤٨.

[2] القرآن: سورة الأنعام، الآية ٩٩.

[3] القرآن: سورة البلد، الآية ٤.

[4] سورة النور، الاية ٤٣.

- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم، أما سمعت أبا سفيان بن الحارث يقول:

يدعو إلى الحق لا يبغى به بدلا   يجلو بضوء سناه داجي الظلم

- فاخبرني عن قوله تعالى (وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة[1]
- ولد الولد، وهم الأعوان.
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم! أما سمعت الشاعر يقول:

حفد الولائد حولهن وأسلمت بأكفهن أزمة الأجمال

- فاخبرني عن قوله تعالى (وحنانا من لدن)[2]
- رحمة من عندنا.
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم! أما سمعت طرفة ابن العبد يقول:

أبا منذر أمنيت فاستبق بعضنا   حنانيك بعض الشر أهون من بعض

- فاخبرني عن قوله تعالى (أفلم ييئس الذين آمنوا)[3]
- أفلم يعلم بلغة بني مالك.
- وهل تعرف العرب ذلك؟
- نعم! أما سمعت قول مالك بن عوف:

لقد يأس الأقوام إني أنا ابنه   وإن كنت عن ارض العشيرة نائيا.

ثم سأله عن كلمات أخرى بلغت المائتين، بينما كان ابن عباس يجيب عليها بنفس الصورة المذكورة أعلاه. وهي صورة لا تخلو من تلفيق واضح في الأسئلة والاجوبة، رغم واقعيتها الجزئية[4]. بمعنى إننا نعثر في مختلف نماذجها على وضع وتلفيق، يخلو في الوقت نفسه

---

[1] القرآن: سورة النحل، الاية ٧٢.

[2] القرآن: سورة مريم، الاية ١٣.

[3] القرآن: سورة الرعد، الاية٣١.

[4] إن المقصود بالواقعية الجزئية هنا تقوم في أن هذا "الحوار" كان جزء من تاريخ تأسيس ما يسمى بالغريب في القرآن. وهي العملية التاريخية لتراكم الثقافة العربية الإسلامية الأولية التي جعلت من الرجوع إلى الشعر العربي القديم أسلوبا لفهم ما أشكل من الآيات والكلمات. ومن ثم لم يكن هذا النوع من الحوار محصورا بشخص دون آخر، لكنه كان متداولا في الجلسات والأحاديث الآخذة في النمو في مجرى الصراع الفكري والسياسي المرافق لتوسع الدولة وتأسيس مقوماتها. ومن ثم يمكن توقع مساهمة واشتراك نافع بن الأزرق شأن كل مثقفي تلك

من ذهنية الانتقام والتشويه. انه يكشف قوة وقدرة الحسين بن علي وعبد الله بن عباس، واستمالتهما في نهاية المطاف لنافع بن الأزرق سواء بالمعنى الأخلاقي أو المعرفي. وهي استمالة يمكن فهم مضمونها ضمن سياق التأويل المحتمل لموقعه وأثره في التاريخ السياسي بوصفه احد النماذج الرفيعة في مواجهة السلطة الغاشمة[1].

غير أن الجوهري في هذه اللوحة المنتقاة "للجدل" تكشف عن بقايا الصورة النموذجية المخزونة في الذاكرة التاريخية المنمقة عن نافع بن الأزرق. ففيها تنكشف شخصيته، بوصفه محبا للمعرفة، شكاكا عقليا يبحث عن جذور الفكرة ويدققها. بمعنى إننا نستطيع أن نرى فيها ملامح شخصيته المتفحصة والساعية لتدقيق المعاني والبحث عن سند تاريخي ولغوي للأفكار. كما أن الطابع العشوائي للأسئلة الذي يبدو في مظاهره اقرب إلى "ذكاء" المقاهي والملاهي والتباهي، لا يخلو في الوقت نفسه من هموم الخوارج ونافع بن الأزرق بشكل خاص[2]. فكمية الأسئلة والجدية المفرطة فيها تعكس بقايا الصورة التاريخية عن نافع بن الأزرق بوصفه رجلا مهموما بالفكرة، أي أن الهموم الفكرية هي التي تغلب عليه بدأ من قضايا التوحيد والله وانتهاء بكافة ما أشكل على الفهم في آيات القرآن. بعبارة أخرى، إننا نعثر فيها على هموم المثقف، الوثيقة الارتباط بإشكاليات الحياة الكبرى.

المرحلة في هذا النوع وغيره من الحوار والجدل. ومن الممكن رؤيته في كيفية تعامل نافع بن الأزرق مع الآيات القرآنية. بمعنى درايته الدقيقة بها واستلهامه السياسي لها بمعايير الحق والإخلاص للفكرة، أي بمعايير أولية المناصرة لفكرة الحق وليس تبرير الواقع أو الخنوع أمام القوة الغاشمة. وبالتالي ليس بقاء صيغة الحوار المذكور سوى الوجه الآخر لبقاء شخصية نافع بن الأزرق في وعي الثقافة وتاريخها. وقد سجل العسكري هذه الحالة في مجرى كلامه عمن اهتم وقام بتأليف الكتب حول قضايا غريب القرآن. فقد كتب العسكري بهذا الصدد قائلا: "أول من صنف في غريب القرآن أبو عبيدة معمر بن المثنى. صنف كتاب المَجاز. وأخذ ذلك من ابن عباس حين سأله نافع بن الأزرق عن أشياء من غريب القرآن ففسرها له، واستشهد عليها بأبيات من شعر العرب. وهو أول ما روي في ذلك وهو خبر معروف".

[1] لا تخلو هذه الحكايات من حشو التيارات الشيعية اللاحقة، والإمامية منها بالأخص. ويمكن فهم مقدمات هذا الحشو وأسبابه في الترابط العضوي بين الحسين بن علي ونافع بن الأزرق في تاريخ الفكرة السياسية المناهضة للأموية. فقد كان الحسين بداية الانتفاضة ضد يزيد بن معاوية، بينما كان نافع بن الأزرق خاتمتها. كما يمكن رؤية ملامح هذا الترابط في التدخل الطارئ والسريع لشخصية الحسين وحشرها في الجدل لكي تكشف في مجراه قوة الحسين الجدلية وإنكار نافع بن الأزرق لمجافاته أو عداءه لأل البيت. وتكشف هذه الجوانب بدورها عن شخصية نافع الفعلية بالنسبة لتاريخ المعارضة السياسية بما في ذلك الشيعية.

[2] وهو تلفيق كان يمكنه أن يفوز بعناوين مختلفة حسب مزاج الجهة التي تقف وراءه. إذ كان بإمكان مدعي التشيع العادي رصف كلمات (عصمة العوام بإلهام الإمام) عنوانا على إجابة الحسين، وأن يطلق "المسلم المعتدل" عنوان (انتفاخ أوداج العوام بأجوبة أئمة الإسلام)، بينما يتلذذ "السنّي" العادي في وسم كتابه بعنوان (استغناء أهل الإسلام بأجوبة ساداتنا العظام)، أما الحنبلي فانه لا يغامر بغير عنوان (الأجوبة الساحقة الماحقة على شكوك الازارقة المارقة!).

فإذا كانت المواقف العملية من إشكاليات الوجود الكبرى هي المعيار الحقيقي لاختبار الفكرة المعلنة، فان حياة نافع بن الأزرق ومماته هو التجسيد النموذجي لها. لاسيما وانه الشخصية الكبرى في الثقافة العربية الإسلامية التي استطاعت أن ترفع موقف المثقف من السلطة الجائرة إلى مصاف العقيدة الكونية الجازمة. وجرى هذا التحول في مجرى صيرورته الفكرية والسياسية وتحقق فردانيته المتسامية. وتتكشف معالم هذه الفردانية في مجرى تحديد المسئولية الفردية تجاه الماضي والحاضر والمستقبل بوصفها وحدة المواقف المحكومة بقيم الإخلاص للحق والحقيقة. وإذا كان التاريخ الشخصي لنافع بن الأزرق يغيب وراء هذا الكم الهائل من التشويه والنسيان الذي تعرض له تراث الخوارج عموما والازارقة خصوصا، فان لمعان بريقه الخاطف لا يمكن إخفائه بما في ذلك في تلك النصوص الصغيرة المتبقية في هجاء وشماتة السلطة وأتباعها من فرق الخضوع والخنوع العقائدي للسلطة.

فقد كان لمعان شخصية نافع بن الأزرق وخطفه لعيون الجمهور والسلطة على السواء لم يكن مصادفة. وشأن كل بزوغ ساطع في مراحل الانعطاف العنيف للدولة والأمة والثقافة، كان لابد له من تاريخ ذاتي، أي من تراكم شخصي. فالانعطاف التاريخي الشديد عادة ما يضع الفكر والتفكير والإنسان أمام امتحان الزمن واختبار التاريخ. ومن الممكن تتبع ملامح هذا الانعطاف على المسار الفردي لشخصية نافع بن الأزرق، حالما برزت للمرة الأولى إمكانية الانتفاض المتنوع والمتعدد ضد السلطة الأموية بأثر موت يزيد بن معاوية. فقد انتهت نار معاوية إلى رماد يزيد. وحالما تناثر فانه أثار موجة الاستنكار وكشف عما وراءه من غبار لا قيمة له. مما أثار بدوره موجة المعارضة المتراكمة في الأعماق.

فإذا كانت حركة عبد الله بن الزبير هي الغطاء الأول والصوت الأكثر قدرة على الوصول إلى مختلف أصقاع الإمبراطورية الجديدة، فانه كان يخلو من ترنيمة الحق والحقيقة. بعبارة أخرى، لقد كان صوتا عاليا لكنه لا يطرب الروح ولا يثير الجسد. وهي الحقيقة التي اكتشفها بقدر واحد نافع بن الأزرق والمختار الثقفي. وسار كل منهما بطريقه الخاص في مواجهة عبد الله بن الزبير والأموية في وقت لاحق من مشاركة همومها العامة.

وليس مصادفة أن يضع نافع بن الأزرق في وقت لاحق مهمة امتحان واختبار عبد الله بن الزبير أمام اللحظة التاريخية الحاسمة بالنسبة لحال ومصير الخلافة الرشيدة. ونعثر على هذا الامتحان والاختبار الذاتي في أفكاره التي خاطب بها الخوارج قبيل الذهاب لدعم حركة ابن الزبير. ففي مخاطبته إياهم يقول: "إن الله قد أنزل عليكم الكتاب، وفرض عليكم فيه الجهاد،

واحتجّ عليكم بالبيان، وقد جرّدَ فيكم السيوف أهل الظلم، وأولوا العدى والغشم. وهذا من قد ثار بمكة، فاخرجوا بنا نأتي البيت ونلقي هذا الرجل، فإن يكن على رأينا جاهدنا معه العدو، وإن كان عل غير رأينا دافعنا عن البيت ما استطعنا، ونظرنا بعد ذلك في أمورنا". وتعكس هذه الفكرة حقيقة نافع بن الأزرق. انه يضع المرء أمام مسئولية أبدية في مواجهة الظلم بوصفه حجة دائمة. وان الجوهري بالنسبة له ليس السلطة بل خدمة الاتجاه المعارض للأموية بوصفها سلطة فاجرة. من هنا شرط الاستمرار في مواجهة الأموية واختبار من في معسكر المعارضة. بمعنى العمل مع عبد الله بن الزبير في حال اقتراب أو تشابه أفكارهم، والاستمرار في القتال ضد الأموية من خلال رفع شعار الدفاع عن مكة في حال تباين المواقف، ثم الاستمرار على ما في فكرة نافع بن الأزرق من جوهرية الحرب على الظلم أيا كان مصدره.

وتشير الكتب التاريخية المؤرخة لهذه الحالة سرور ابن الزبير بلقائهم وانه على رأيهم، وكيف انهم قاتلوا معه حتى مات يزيد بن معاوية وانصرف أهل الشام عن مكة. بعدها بدأ الخلاف الفعلي يكشف عن هويته بين حركة ابن الزبير والقوى التي التفت حوله قبل ذلك. وقد كان المعيار الظاهر والأول بالنسبة للخوارج هو اختبار الموقف الشخصي من عثمان، بوصفه محك الرؤية السياسية والأخلاقية للفرد تجاه إشكاليات الدولة والحق والحقيقة. من هنا بروز السؤال حول موقف ابن الزبير من عثمان. فقد أدى إزاحة الضغوط الخارجية للجيوش الأموية إلى ظهور إشكالية الحق التاريخي والحقيقة المعنوية كما هي. من هنا مطالبة بعض الخوارج إعادة النظر في الموقف من ابن الزبير من خلال عرضه على "قميص عثمان". فقد نطق نافع بن الأزرق بهذه الفكرة بين أتباعه على شكل رؤية نقدية تقول "الذي صنعتم أمس بغير رأي ولا صواب من الأمر، تقاتلون مع رجل لا تدرون لعله ليس على رأيكم، إنّما كان أمس يقاتلكم هو وأبوه ينادي: يا لثارات عثمان! سلوه عن عثمان، فإن برئ منه كان وليّكم، وإن أبى كان عدوكم" وعندما خاطبوه بعبارة "أيها الإنسان! إنا قاتلنا معك ولم نفتش عن رأيك. أمنّا أنت أم من عدونا فأخبرنا ما مقالتك في عثمان؟". وقد اضطر عبد الله بن الزبير للمراوغة، بسبب قلة أتباعه آنذاك. وعلل عدم إجابته بأنهم أتوه وهو في وقت يود الانصراف به. ودعاهم إلى الليل للإجابة على أسئلتهم. وحالما قدموا عليه في الليل، فانه كان يجلس وحوله أصحابه وهم مدججون بالسلاح. عندها قال نافع بن الأزرق لأصحابه "خشي الرجل غائلتكم وقد أزمع بخلافكم، واستعدّ لكم ما ترون". ثم دنا من عبد الله بن الزبير وقال له: "يا ابن الزبير! اتق الله ربك وابغض الخائن المستأثر! وعاد أول من سنّ الضلالة وأحدث الأحداث وخالف حكم الكتاب. فإنك إن تفعل ذلك، ترضي ربك، فتنج من العذاب الأليم نفسك. فإن تركت ذلك، فأنت من الذين استمتعوا

بخلاقهم وأذهبوا في الحياة الدنيا طيباتهم". ثم أمر عبيدة بن هلال أن يتكلم باسمهم فقال لابن الزبير: "إن الناس استخلفوا عثمان بن عفان فحمى الحمى، فآثر القربى، واستعمل الفتى، ورفع الدرة، ووضع السوط، ومزّق الكتاب، وحقر المسلم، وضرب منكري الجور، وآوى طريد الرسول، وضرب السابقين بالفضل وسيّرهم وحرمهم، ثم أخذ في الله الذي فاءه عليهم فقسّمه بين فسّاق قريش، ومجّان العرب، فصارت إليه طائفة من المسلمين أخذ الله ميثاقهم على طاعته، لا يبالون في الله لومة لائم فقتلوه، نحن لهم أولياء، ومن ابن عفان وأوليائه براء، فما تقول أنت يا ابن الزبير؟"[1]. وقد كان جوابه هو مخالفة ما هم عليه بصدد أبيه وعثمان. مما اضطره وأتباعه إلى ترك حركة ابن الزبير[2].

لقد كان الافتراق عن حركة ابن الزبير، كما جرى الحال بالنسبة للمختار الثقفي، مؤشرا جليا على طبيعة الاختلاف السياسي والفكري والأخلاقي والتاريخي بينهما. ولك يكن هذا الاختلاف وليد الصدفة، بقدر ما انه نتاج تراكم الشخصية والفكرة. فقد كانت شخصية نافع بن الأزرق صيرورة نموذجية لفكرة الثقافة الحية والمثقف المخلص. بمعنى أن كينونته هي معقل الحقيقة والعمل بمعاييرها. من هنا يمكن فهم مصدر السرعة الخاطفة التي فصلته عن حركة الزبير بعدما تبين له حقيقة نواياه بوصفها نوايا سلطوية. فقد خرج نافع بن الأزرق وعبد الله بن صفار وعبد الله بن أباض وحنظلة بن بيهس وابن الماحوز وغيرهم، كما تقول المصادر التاريخية، حتى أتوا البصرة. بينما انطلق أبو طالوت وعبد الله بن ثور(أبوفديك) وعطية بن الأسود اليشكري صوب الجزيرة حتى أجمعوا بعد ذلك على إمامة نجدة بن عامر الحنفي وذلك في سنة

---

[1] وفي رواية أخرى تدقق ما ورد أعلاه، كما ينقلها المبرّد في (الكامل)، تقول، بأن نافع بن الأزرق سأل ابن الزبير في الغداة التي جاء إليه وقال:

- ما تقول في الشيخين؟
- خيراً!
- فما تقول في عثمان الذي أحمى الحمى، وآوى الطريد، وأظهر لأهل مصر.شيئاً، وكتب بخلافه وأوطأ آل أبي معيط رقاب الناس وآثرهم بفيء المسلمين؟ وما تقول في الذي بعده، الذي حكّم في دين الله الرجال وأقام على ذلك غير تائب ولا نادم؟ وما تقول في أبيك وصاحبه وقد بايعا عليا وهو إمام عادل مرضي لم يظهر منه كفر، ثم نكثا بعرض من أعراض الدنيا وأخرجا عائشة تقاتل، وقد أمرها الله وصواحبها أن يقرن في بيوتهن، وكان لَك في ذلك ما يدعوك إلى التوبة، فإن أنت كما تقول فلك الزلفة عند الله".

[2] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص٤٣٦، المبرد: الكامل، ج٢، ص٢٠٣-٢٠٨.

٦٤ للهجرة[1]. وهو افتراق له علاقة بالمكان، لكن مقدماته العميقة تكمن في تباين الرؤية السياسية.

فقد كان رجوع نافع بن الأزرق إلى البصرة يعني الذوبان في معاركها، بوصفها معقل الحرية والحرب من اجلها. كما أنها تختزن في ثناياها تقاليد الجدل العقلي والشك المعرفي والانفتاح الروحي، باعتبارها الصفات التي ميزت التشنج السياسي لنافع بن الأزرق. إذ نعثر في "غلوه" السياسي على وهج العقل المتمرد ضد التبرير "المقدس" والمدنس. ومن ثم فقد كان رجوعه إلى البصرة هو رجوعا إلى النفس بعد اكتشاف الحقيقة القائلة، بان ابن الزبير هو ممثل الارستقراطية القرشية وانه سليل العفانية المبطنة – همه السلطة والمال وليس الأمة والدولة والحق. كما كان اشتراكه في الانتفاضة التي اندلعت بعد موت يزيد وهروب عبيد الله بن زياد متخوفا من ظله النتيجة المنطقية لما أسميته بالرجوع إلى النفس. لكنه رجوع كان يتكامل في فكرة عقائدية وسياسية واضحة المعالم لها مبادئها الخاصة وغاياتها العامة تجاه الإمامة والأمة. وهو تكامل افرز شخصية نافع بن الأزرق وحدد نموذجها المتميز في موقف المثقف من السلطة، ومصيرها التاريخي بالنسبة لمرجعيات الروح المتسامي. بعبارة أخرى، إننا نعثر فيه على بروز الشخصية الجديدة في تاريخ الخوارج، التي أرادت الارتقاء إلى مصاف الرغبة القاتلة بقتل الأموية وتصفية الحساب التاريخي معها. ذلك يعني أن تطرفها وغلوها لم يكن في الواقع إلا في الموقف من الأموية والسلطة الجائرة. لقد أرادت الارتقاء إلى مصاف الحدس، ومن خلاله رفع الأمة والفرد إلى مصاف الالتزام بهذا الحدس المتسامي. من هنا الموقف المتشدد من القعود، أي من الخمول في مواجهة السلطة الجائرة.

ويمن رؤية ملامح هذا التشنج الأولي في طبيعة وغاية الجدل الأولي الذي جري بينه وبين نجدة بن عويمر، أي بين القوى التي تمثلت نماذج من رؤية الخوارج الكبرى من الإمامة الجائرة. وليس مصادفة أن يبدأ الخلاف حول الموقف من التقية. فقد انطلق نافع بن الأزرق في تحديد موقفه من التقية بعبارة، أن "التقية لا تحل والقعود عن القتال كفر". واستند بذلك إلى الآيات (إذا فريق منهم يخشون كخشية الله)[2]و(يقاتلون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم). بينما رد نجدة بعبارة "إن التقية جائزة في القول والعمل كله"، واستند بذلك إلى الآية (إلا أن

---

[1] وهي واقعة يؤكدها الشهرستاني في مجرى تحديده مكان الالتقاء وطبيعة الجفاء اللاحق بين نافع بن الأزرق ونجدة بن عامر (عويمر). فهو ينقل لنا كيف أنهما اجتمعا بمكة مع الخوارج على ابن الزبير ثم تفرقا عنه، حيث ذهب نافع إلى البصرة ثم الأهواز، بينما توجه نجدة إلى اليمامة (الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٢٥).

[2] القرآن: سورة النساء، الآية ٧٦.

تتقوا منهم تقاة)[1]، و(قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه)[2]. في حين اعتبر نافع هذا الموقف تبريرا للقعود عن قتال السلطة الغاشمة وخروجا عن مستلزمات الجهاد الفعلي من اجل إحقاق الحق. ووضع ذلك في عبارته القائلة، بان الآية التي يستشهد بها نجدة كانت في "أصحاب النبي حين كانوا مقهورين. أما في غيرهم مع الإمكان فالقعود كفر". واستند بذلك إلى الآية القائلة،(وقعد الذين كذبوا الله ورسوله)[3]. (وفضل الله المجاهدين عل القاعدين أجرا عظيما)[4]. وقد كلفه هذا الموقف في بادئ الأمر السجن، بعد رجوعه إلى البصرة زمن عبيد الله بن زياد[5]. وحالما انهارت سجون الأموية بعد موت يزيد بن معاوية، توسعت وتعمقت وتأسست فكرة معارضة التقية بارتقائها إلى مصاف محاربة القعود. وهي الفكرة الجديدة التي ادخلها نافع بن الأزرق إلى حيز الروح والجسد الفردي والاجتماعي، بوصفها الصيغة العملية الأخلاقية والسياسية في مواجهة طغيان الإمامة الجائرة لبني أمية. فقد كان وجودها هو سلسلة الاضطهاد المتواصل للخوارج. وينقل لنا الطبري كيف أن حياة عبيد الله بن زياد كانت سلسلة من مطاردة الخوارج بحيث كان ولعه السياسي بعد ما قتل أبا بلال مرداس، هو استئصالهم من العراق. وكشف نافع بن الأزرق عن حدود هذا الوهم. بمعنى كشف الحقيقة القائلة، بان ما يميز الطغاة كونهم ضباع في زمن السلطة وفئران وقت الهروب! ومنها وعليها بني موقفه المتشدد من مناهضة القعود، أي دعوته إلى الفعل الواعي والمحكوم بقيم الحق والعدالة بوصفه شرط الحرية والإنسانية. فقد حاولت هذه الدعوة أن تضع معيار الالتزام الفردي والجماعي تجاه الحق فوق كل اعتبار آخر. وهو المعيار الذي نعثر عليه في استحضاره لتاريخ الدعوة النبوية بوصفه تاريخه الشخصي وتاريخ الجماعة والأمة والحاضر والمستقبل. وهي دعوة لم تكن معزولة عن زمن الأموية التي أحالت القيم المتسامية إلى مضاداتها. من هنا معارضة نافع بن الأزرق للخلافة الأموية بوصفها سلطة جاهلية. وهو موقف لم يكن يتجاهل الماضي والحاضر، بقدر ما انه كان محكوما بفكرة الحق والحقيقة. لقد ود في الأموية ونظامها ومجتمعها شيئا خارجا على الحق. وبمعايير الحقيقة لا يمكن للزمن أن يكون معيارا في تغيير حقائق القيم الكبرى، كما نعثر عليه في سؤاله الذي وجهه إلى أتباعه:

---

[1] القرآن: سورة آل عمران، الاية٢٨.
[2] القرآن: سورة غافر، الآية، ٣٨.
[3] القرآن: سورة التوبة، الآية ٩٠.
[4] القرآن: سورة النساء، الآية ٩٥.
[5] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٢٩٧-٣٩٩.

- أليس حكمكم في وليكم حكم النبي في وليه؟ وحكمكم في عدوكم حكم النبي في عدوه؟ وعدوكم اليوم عدو الله وعدو النبي؟ كما أن عدو النبي يومئذ هو عدو الله وعدوكم اليوم؟
- نعم!
- فقد أنزل الله تبارك وتعالى (براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين)[1]. وقال (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن)[2]. فقد حرّم الله ولايتهم، والمقام بين أظهرهم، وإجازة شهادتهم، وأكل ذبائحهم، وقبول علم الدين عنهم، ومناكحتهم، وموارثتهم"[3].

إن الفكرة الغالية في الموقف من "الآخرين" ما هي في الواقع سوى فكرة مناهضة الجور والظلم المميز للسلطة. فقد تمثل هذا الموقف فكرة الحق أولا وقبل كل شيء. وغلوه في مطابقة فكرة الحق مع مبادئه الخاصة. غير أنها مبادئ ومواقف محكومة بفكرة الحق. وهو "الخلل الجميل" الذي عادة ما يميز الوجدان الأخلاقي الهائج زمن الانقلابات الحادة وضغط الرغبة الهائل على العقل والضمير باتجاه تحويل المبادئ المتسامية إلى قواعد عملية سياسية. وقد أدت هذه العملية بالضرورة إلى رفع هذه المبادئ إلى مصاف القانون الأخلاقي الأبدي. ولم يعن هذا القانون الأبدي بالنسبة لنافع بن الأزرق سوى قانون الالتزام الفردي والدائم بفكرة الحق ومحاربة السلطة الجائرة، مع ما يترتب عليه من تحميل الفرد والجماعة والأمة مسئولية انحراف السلطة. ووضع نافع بن الأزرق هذه الفكرة في رسالته المعروفة إلى الشراة (الخوارج)، عندما خاطبهم في مجرى التحضير للتمرد على الأموية قائلا: "أما بعد فإن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وانتم مسلمون. إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة، والدين واحد، ففيم المقام بين أظهر الكفار! ترون الظلم ليلا ونهارا، وقد ندبكم إلى الجهاد، فقال (وقاتلُوا المشرِكين كافة)[4]. ولم يجعل لكم في التخلف عذرا في حال من الأحوال فقال (انفروا خفافا وثقالا)[5]. وإنما عذر الضعفاء والمرضى، والذين لا يجدون ما ينفقون، ومن كانت إقامته لعلة، ثم فضّل عليهم مع ذلك المجاهدين فقال (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل

---

[1] القرآن: سورة التوبة، الاية١.

[2] القرآن: سورة البقرة، الاية٢٢١.

[3] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٣٩٩، المبرد: الكامل، ج٣، ص١٢٠٣، الأشعري: المقالات: ج١، ص١٦٩، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٨٣، الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، ج١، ص١٢٢.

[4] القرآن: سورة التوبة، الاية ٣٦.

[5] القرآن: سورة التوبة، الآية ٤١.

الله)[1]. فلا تغتروا وتطمئنوا إلى الدنيا، فإنها غرّارة مكّارة، لذّتها نافذة، ونعيمها بائد، حُفَّتْ بالشهوات اغترارا، وأظهرت حَبْرَةً وأضمرت عبرة، فليس آكل منها أكلة تسرّه، ولا شارب منها شربة تونقه إلا دنا بها درجة إلى أجله، وتباعد بها مسافة من أمله. وإنما جعلها الله دار المتزوّد منها إلى النعيم المقيم والعيش السليم. فليس يرضى بها حازم دارا ولا حليم قرارا. فاتقوا الله وتزودوا، فإن خير الزاد التقوى. والسلام على من اتّبع الهدى)[2].

إننا نعثر في آراء ومواقف نافع بن الأزرق على جوهرية الترابط بين فكرة الإسلام وفكرة الحق والحقوق. من هنا أولوية الشريعة وواحديتها، في محاولاتها ابراز قيمة الترابط الجوهري بين الحقوق والدولة (الأمة والخلافة). ومن ثم تنفي استفراد السلطة باعتباره فعلا منافيا لحقيقة الإسلام. فالبقاء على الإسلام يعني البقاء على ما فيه من قيم حقيقية. وليس هناك من قيم حقيقية كبرى في الإسلام أكثر من وحدة الشريعة ووحدة الدين، بوصفها وحدة القانون والالتزام التام والشامل بما فيه. وبالتالي، فان الخروج عليه يعني الخروج على الإسلام. وهو كفر بالنسبة للأمة وشرك بالنسبة للإمامة (السلطة). كما أنه تفريق دقيق وعميق يعكس النسبة الحية لأدراك نافع بن الأزرق قيمة الحق الواحد وأهمية الالتزام الأخلاقي العملي من جانب الفرد والجماعة والأمة تجاهه.

فالمقام بين اظهر "الكفار"، بالنسبة لنافع بن الأزرق، هو المقام بين الأمة التي لا تتمسك بفكرة الحق والحقوق، بينما حقيقة الجهاد ضد "المشركين" هو الجهاد ضد الإمامة الجائرة باعتبارها "دار بغي". من هنا تشديده في الرسالة على ما اسماه برؤية "الظلم ليلا نهارا". وهي إشارة إلى ما في أفعال السلطة أولا وقبل كل شيء. وبما أن مسئولية الفرد المسلم والجامعة المسلمة والأمة التمسك بالشريعة (القانون) من هنا لا عذر للمرء في التغاضي والنكوص عن مواجهة الظلم والجور. فقد كانت هذه الفكرة تعني من حيث الجوهرية أولوية الوحدة الدائمة والضرورية للحرية والحق. وهي رؤية متسامية وواقعية، بسبب إقرارها بقاعدة لكل حالة شذوذ. من هنا قبول نافع بن الأزرق بل وإعذاره للضعيف والمريض والفقراء، لإدراكه بان المشاركة في القتال تفترض أيضا وجود السلاح والمال. كما عذر "من كانت إقامته لعلة" تمنعه من القتال ضد السلطة الجائرة. لكنه أبقى مع ذلك للمجاهد أفضلية. وهي فكرة موجهة إلى

[1] القرآن: سورة النساء، الآية ٩٥.

[2] المبرّد: الكامل، ج٢، ص٢١٣.

العقل والضمير، وبالتالي إلى الشخصية المثقفة والواعية لأدراك مهمتها الحياتية والتزامها الأخلاقي تجاه قيم الحق والعدالة والمساواة.

ذلك يعني انه لم يكفر الجميع، بقدر كما أنه دفع مهمة الكفاح من اجل الحرية والعدالة والمساواة إلى المقدمة باعتباره القانون الأبدي للمسلم القادر. ومن ثم لا عذر في التخلف. ويعكس هذا الموقف مضمون الفكرة القائلة، بأنه لا ينبغي تحويل الشذوذ إلى قاعدة. فالحق هو القاعدة والجور شذوذ على الحق والشريعة. من هنا القاعدة في الجهاد ضد الظلم. أما حالما يتوحل القعود إلى قاعدة فهو عين الشذوذ. وهو الهاجس القائم وراء حقيقة الغلو الملازم لشخصية نافع بن الأزرق والحاجز الذي فصله عن الآخرين. فقد كانت الهموم الجوهري والكبرى لنافع بن الأزرق هي هموم المثقف الفعلي المتشبع بروح الفروسية والحرية. من هنا ختمه للرسالة بمضمون الفكرة القائلة، بان الحياة لا قيمتها لها مع الذل والهوان، لان حقيقة الحياة حرية محكومة بالحق والقانون. وهي فكرة كانت تشاطرها الخوارج جميعا. لكن الخلاف كالعادة كان بفعل تباين نسبة العقل والوجدان وكيفية توظيفها في مجرى الصراع ورؤية آفاق المستقبل. وليس مصادفة أن تظهر ردود الفعل السريعة عليه من جانب الشخصيات الكبرى للخوارج. وتعكس ردود الفعل هذه الدور النوعي الفكري والروحي الجديد لشخصية نافع بن الأزرق.

فقد تحولت شخصية نافع بن الأزرق إلى الخميرة التي حركت عجين الكتلة التاريخية للخوارج وأعطت لها مذاقها وأشكالها المحتملة. من هنا نرى كل من عبد الله بن أباض وأبو بيهس ونجدة بن عامر، أي الممثلين الكبار لفرق الخوارج المهمة. ففي معرض رده على رسالة نافع بن الأزرق قال عبد الله بن أباض "قاتله الله! أيّ رأي رأَى! صدق نافع بن الأزرق لو كان القوم مشركين، وكان أصوب الناس رأيا وحكما فيما يشير به، وكانت سيرته كسيرة النبي في المشركين، ولكنه كذب وكذّبنا فيما يقول. إن القوم كفار بالنعم والأحكام وهم براء من الشرك. وما سوى ذلك من أموالهم فهو حرام علينا". بينما قال أبو بيهس في معرض مخاطبته لعبد الله بن أباض "إنّ نافعاً غلا فكفر! وانّك قصّرت فكفرت! تزعم أن من خالفنا ليس بمشرك وإنما كفّار النعم، لتمسّكهم بالكتاب، وإقرارهم بالرسول، وتزعم أنّ مناكحهم ومواريثهم والإقامة فيهم حلّ طلق". أما نجدة بن عامر فقد رد عليه في إحدى رسائله المشهورة وفيها نقرأ ما يلي:"أما بعد فإن عهدي بك وأنت لليتيم كالأب الرحيم، وللضعيف كالأخ البر. تعاضد قوى المسلمين، وتصنع للأخرق منهم. لا تأخذك في الله لومة لائم. ولا ترى معونة ظالم. كذلك كنت أنت وأصحابك. ألا تتذكر قولك لولا أني أعلمن للإمام العادل مثل أجر رعيته ما توليت أمر رجلين

من المسلمين؟ فلما شريت نفسك في طاعة ربك ابتغاء مرضاته وأصبت من الحق فصه وصبرت على مره تجرد لك الشيطان ولم يكن أحد أثقل عليه وطأة منك ومن أصحابك. (هنا تنعكس شخصية نافع بن الأزرق قبل الخروج) فاستمالك واستهواك وأغواك، فغويت وأكفرت الذين عذرهم الله في كتابه من قعدة المسلمين وضعفتهم. قال الله وقوله الحق ووعده الصدق (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجِدون ما ينفقون حرج إِذا نصحوا لله ورسوله). ثم سماهم الله أحسن الأسماء فقال (ما على المحسنِين من سبِيل). ثم استحللت قتل الأطفال، وقد نهى رسول الله عن قتلهم وقال الله (ولاتزر وازرة وزر أخرى). وقال سبحانه في القعدة خيرا (وفضل الله الْمجاهدين على القاعدين أَجرا عظيما). فتفضيله المجاهدين على القاعدين لا يدفع منزلة من هو دون المجاهدين. أوما سمعت قوله تعالى (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر)؟ فجعلهم من المؤمنين وفضل عليهم المجاهدين بأعمالهم. ثم إنك لا تؤدي أمانة إلى من خالفك، والله تعالى قد أمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها. فاتق الله في نفسك، واتق يوما لا يجزى فيه والد عن ولده، ولا مولود هو جاز عن والده شيئا، فإن الله بالمرصاد، وحكمه العدل، وقوله الفصل، والسلام".

إننا نعثر في هذه الإجابات الثلاث المختلفة على هاجس الإخلاص لفكرة الدفاع عن الحق الجوهرية التي قال بها نافع. ومن ثم لم يكن غلوه في تقييماتهم سوى الوجه الآخر لسر المعاناة الدفينة في أعماقهم وكيف التعبير عنها. وهي معاناة أكثر من مثلها وتمثلها بصورة علنية وعنيفة نافع بن الأزرق. من هنا صدى شخصيته في قول عبد الله بن أباض "صدق نافع لو...". وهي الحالة المفارقة لتاريخ الشخصيات الكبرى. إذ لا يمكن لها أن تكون مقبولة للجميع ومعقولة بمعايير العادة. من هنا أهمية الزمن بالنسبة لعبد الله بن أباض، بينما لا قيمة للزمن بالنسبة لنافع بن الأزرق. لان الزمن لا شيء مقابل الحق. وذلك لان حقيقة الإسلام، كما فهمها نافع هي التزام أخلاقي وعملي بفكرة الحق والحرية، بمعنى أولوية الروح على الجسد. من هنا عدم قبوله فكرة "كفر النعمة"، لأنها تظل عاجزة عن مواجهة كمية الخراب المعنوي والأخلاقي الذي أصاب الأمة بسبب انحراف الإمامة. بمعنى انه وجد في "كفر النعمة" تبريرا وتصنيعا لأولية الجسد وأحكامه. ولا يمكن لهذه الأحكام أن تكون بديلا للقانون الأبدي الأخلاقي في مواجهة الخروج عن الحق، كما طالب به نافع بن الأزرق. وهي الفكرة التي كان يشاطرها ابن بيهس، غير انه وجد في سلوك ومواقف نافع غلوا وتطرفا اكبر مما تتحمله امة. وهي الصيغة التي نعثر عليها في وصفه الدقيق والعميق لشخصية نافع بن الأزرق الأخلاقية والروحية والفكرية والسياسية. فهو يصف نافع بالأب الرحيم لليتيم، والأخ البار بالضعيف. وانه نموذج لتعاضد

المسلمين. كما انه الشخص الذي تعلو عنده كلمة الحق فوق كل اعتبار آخر، وانه لا يقبل معونة ظالم. وانه مستعد لقبول الإمامة بشرط العدل فقط لإدراكه بان أجرها (وليس أجورها!) هو اجر أي شخص آخر. إذ تراكمت هذه الشخصية في مجرى معاناة هذه القيم والمبادئ كما صورها نجدة بعبارة "لما شريت نفسك في طاعة ربك ابتغاء مرضاته وأصبت من الحق فصه وصبرت على مرّه".

لقد كانت شخصية نافع وتكاملها الذاتي هو صبر ابدي على تجرع مرارة المواجهة الدائمة للجور من خلال تشربه بقيم الحق والعدالة والإخلاص. وكان من الصعب آنذاك أن تتغلغل في أعماق هذه الشخصية قيم الانتقام الفج والقتل والدماء كما جرى إلصاقه بشخصيته. إننا نرى في عبارة نجد بن عامر الموجزة على حقيقة نافع الباطنية، أي على كيانه الفعلي بوصفه رحيما عطوفا أبيا مخلصا. ومن ثم لم يكن "الشيطان" الذي تجرد له حسب عبارة نجدة، سوى "شيطان الغلو". بينما لم ير نافع في الغلو المعنوي والأخلاقي ضد السلطة الجائرة غلوا وتطرفا لأنه من مستلزمات الحق والعدالة. وبالتالي ينبغي فهم هذه الفكرة ضمن سياق الأحداث الدرامية العائلة التي تعرض لها الخوارج والدولة والأمة. فقد كان موت يزيد هو المؤشر على انحلال الدولة الأموية. ومن ثم العلامة التي تثير في عالم النسبة الحية للعقل والوجدان إلى إمكانية اندفاع مختلف نماذج الوهج المخلص للقيم المتسامية. فهو السبيل الضروري لاستقطاب القوى بأقصى قدر ممكن من اجل زجها في ميدان المعركة التاريخية الكبرى. وهو السر القائم وراء "غلو" معارضة القعود عن خوض المعركة وهي تهتف بكل جوانحها وجوارحها لخوض غمارها، كما قال به نافع بن الأزرق. ومن الممكن رؤية الملامح الدقيقة والباطنية لهذه الحالة النفسية والفكرية والسياسية في معرض إجابته على رسالة نجدة بن عامر. فقد كتب إليه يقول:"أما بعد أتاني كتابك تعظني فيه وتذكرني وتنصح لي وتزجرني وتصف ما كنت عليه من الحق وما كنت أوثره من الصواب و أنا أسأل الله أن يجعلني من القوم الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. وعبت علي ما دنت به من إكفار القعدة وقتل الأطفال واستحلال الأمانة من المخالفين وسأفسر لك إن شاء الله. أما هؤلاء القعدة فليسوا كمن ذكرت ممن كان على عهد الرسول لأنهم كانوا بمكة مقهورين محصورين لا يجدون إلى الهرب سبيلا ولا إلى الاتصال بالمسلمين طريقا وهؤلاء قد تفقهوا في الدين وقرءوا القرآن والطريق لهم نهج واضح وقد عرفت ما قال الله فيمن كان مثلهم (قالوا كنا مستصعفين في الأرض). وقال (ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها)[1] وقال (فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا

[1] القرآن: سورة النساء، الآية ٩٧.

بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله)[1]. وقال(وجاء المعذرون من الإعراب ليؤذن لهم)[2]. فخبّر بتعذيرهم وأنّهم كذبوا الله ورسوله. ثم قال (سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم)[3]. فانظر إلى أسمائهم وسماتهم. وأما الأطفال، فإن نوحاً نبيّ الله كان أعلم بالله مني ومنك. وقد قال (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا. انك أن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا)[4]. فسمّاهم بالكفر وهم أطفال وقبل أن يولدوا. فكيف كان ذلك في قوم نوح ولا تقوله في قومنا؟ والله يقول(أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر)[5]. وهؤلاء مثل مشركي العرب لا يقبل منهم جزية وليس بيننا وبينهم إلا السيف أو الإسلام. وأما استحلال أمانات من خالفنا فإن الله تعالى أحل لنا أموالهم كما أحل دماءهم لنا. فدماؤهم حلال طلق، وأموالهم فيء للمسلمين. فاتق الله وراجع نفسك فإنه لا عذر لك إلا بالتوبة. ولن يسعك خذلاننا والقعود عنا وترك ما نهجناه لك من مقالتنا والسلام على من أقر بالحق وعمل به"[6].

إن الإقرار بالحق والعمل به، هو مبدأ وغاية نافع بن الأزرق، والقوة الهائجة وراء غلوه الوجداني والأخلاقي. لكنه غلو ملازم لإدراك "الفرصة التاريخية" في الوثوب من تحت هذا الركام الهائل للخطأ والخطيئة. من هنا قسوة معارضة القعود وثقلها على كاهل أولئك الذين لم يتعد الإيمان طرف اللسان. بينما الإيمان بالنسبة لنافع هو الجهاد من اجل الحق بوصفه حق الأمة بالعدالة. من هنا احتقاره للسلطة لولا انه إدراك بان اجر العادلة منها اجر أي عمل عادي. وقد بلورت هذه الزهادة السياسية المتسامية شخصيته ودفعتها في أحلك وأقسى الظروف التاريخية لمواجهة أسبابها ونتائجها بقدر وحد. وليس مصادفة أن يقول عنه ابن عبيس قائد قوات عبد الله بن الزبير في منازلته إياهم، بأنهم قوم لا شيء عنهم غير سيوفهم ورماحهم. بينما لم يكن عند الخوارج غير أرواحهم وقد باعوها من اجل ابتغاء مرضاة الله. بمعنى انه قوم باعوا كل شيء مقابل الرضا الأبدي. ولا شي آخر! وبالتالي لا يمكن لقوم من هذا القبيل إلا أن يكون قائدهم قدوة ونموذجا للاحتذاء. وهي القدوة التي لم يجهلها أو يعترض على حقيقتها أي من الخوارج.

---

[1] القرآن: سورة التوبة، الاية ٨١.

[2] القرآن: سورة التوبة، الاية ٩٠ .

[3] القرآن: سورة التوبة، الآية ٩٠.

[4] القرآن: سورة نوح: الآية ٢٦-٢٧.

[5] القرآن: سورة القمر، الآية ٤٣.

[6] المبرد: الكامل، ج٢، ٢١٠-٢١٢، أبن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٤، ص١٣٧-١٣٩.

على العكس لقد جرى الاعتراف بها كما لو أنها حقيقة تامة. لكن الخلاف كان يدور حول غلوه وتطرفه. بينما لم يكن غلوه وتطرفه في الواقع سوى الصيغة الظاهرية الملازمة لحال تمثله ما يمكن دعوته بحقائق الإرادة المتطرفة وغلو الروح. وهو حال يلازم بالضرورة الشخصية التاريخية الكبرى، التي تتمثل الحدس التاريخي وتحوله إلى فعل سياسي.

إن تحويل الحدس التاريخي إلى فعل سياسي بمستواه مرتبط بالصيرورة الذاتية للشخصية وتكاملها بمعايير الحق ومقولات الحقيقة. وقد جسد نافع بن الأزرق هذا التحويل بطريقة لا تخلو من درامية عنيفة لكنها تصب ضمن سياق الفكرة الكونية التي أسس لها، والمطالبة بضرورة رفع مسئولية الأمة إلى مصاف مسئولية السلطة. من هنا إلزامهما بفكرة الحق، بوصفها إحدى الأفكار المتسامية للثقافة، كما كان نافع بن الأزرق تجليا شخصيا وتحقيقا فردانيا أصيلا لها.

*****

عمران بن حطان- مثقف الوجدان والعصيان

للوجدان الثائر مآثره في المصير. وهي الحالة التي تجعل الإرادة أسيرة الطغيان العارم للروح المتسامي. وقد تكون هي الحالة الوحيدة التي تعطي لكلمة الطغيان أنغامها المذهلة في السماع الروحي للوجود، وأصواتها المغرية في القصائد الشعرية للحياة، ومذاقها الجميل في تاريخ التمرد والتشرد. لكنها حالات مرهقة للعقل والضمير والروح والجسد، لكنها الوحيدة القادرة على صقل حيوية الوجدان وإبداع الجنان بمقاييس الحركة المتوترة أمام هاوية الشك واليقين والحياة والموت. وقد جسد عمران بن حطان هذه الحالة، بحيث تحول النغم الساري في اسمه إلى كينونة تتطابق مع حقيقة شخصيته المتمردة بمعايير الإخلاص للنفس والفكرة المتسامية[1]. ومن ثم لم تكن مختلف التأويلات المتحزبة أو الواقعية إلا الصيغ المتنوعة للتفسير الظاهر، والخالي من إدراك الحقيقة البسيطة القائلة، بان الشخصية الفعلية للشاعر الكبير تقف بعيدا وراء الكلمات والمواقف، وذلك لما فيها من انفعال مباشر مع مقتضيات الحياة ودروبها المغرية والمؤذية. وبالتالي ليست "علامات" الحياة الفارقة سوى معالم الروح الدفين بين جوانح الجنان الثائر.

---

[1] يختلف المؤرخون حول تحديد السنة التي توفي فيها عمران بن حطان. فالبعض يقول انه توفي عام ٨٤، والآخر عام ٨٩ للهجرة. وهي ظاهرة شبه سائدة بالنسبة لتحديد السنة التي مات بها مشاهير الخوارج. فموت الطرماح على سبيل المثال عند البعض هو عام ١٠٠، وعند البعض الآخر هو عام ١٠٦، وعام ١١٢، بل ويصل عند بعض المؤرخين إلى عام ١٢٥ للهجرة. وفي هذا التباين والاختلاف نعثر أولا وقبل كل شيء على حالة التشرد والموت المختبئ، أي البعيد عن أنظار السلطة والمجتمع.

فقد حاولت مختلف صيغ الاتهام العقائدي والسياسي إنزال شخصية عمران بن حطان إلى الحضيض من خلال البرهنة على أن انتقاله إلى الخوارج كان بسبب عشقه لامرأة هي ابنة عمه. فقد كانت هي، كما ينقل في كتب التاريخ آية في الجمال بينما كان هو دميما. وهي الصورة التي أثارت بدورها خيال الأجيال اللاحقة لتسويق "حوار" الدمامة والجمال بالشكل الذي يعوض كل منها بمعايير القناعة الشخصية. إذ تنقل لنا بعض كتب التاريخ والأدب قول زوجته له عندما أعجب بها يوما: أنا وأنت في الجنة! لأنك أُعطيت فشكرت، وابتُلِيتُ فصبرت!". وتعكس هذه الصيغة فكرة البلاء الشخصية بوصفها معيار الاختيار والاختبار الأبدي للجمال والحقيقة. فكما ابتلى عمران بن حطان بفكره، فإنها ابتلت به! لكنه بلاء يضمحل في ذكرى الأجيال بوصفه رونق الفكرة والمواقف. وذلك لان اختلاق القصص هو الآخر بلاء. غير أن الشخصية المتسامية تظل تحتفظ حتى في اشد الصورة الملفقة إثارة للاشمئزاز ملامح الأنا الملهمة. وذلك لان مضمون القصص الملفقة يفقد مع مرور الزمن حافز التلفيق والاصطناع. ومن ثم تندثر فيه مساعي النفس الخبيثة لإحراق الخصوم والأعداء. وتبقى شعلة التاريخ المخفية فيمن جرت محولات حرقه. وهو الوهج الذي يتلألأ فيما وراء الحبكة بوصفه القوة المثيرة لاستعادة الشخصية موقعها في وعي الذات التاريخي. ومن الممكن رؤية الصيغة النموذجية لهذه الحالة في القصص الملفقة عن انجذاب عمران بن حطان لإغواء امرأة. فالذي بقي من وراء هذه القصة ليس الإغواء بل الجمال ويقين القناعة الأبدية بالبلاء بوصفه معيار الإرادة الحرة والعيش بموجبها. وهو الوجه المثالي والمهذب للحياة المرة والمريرة التي أنعشت وجدان عمران بن حطان وجعلته يحترق، شأن كل الأرواح المتسامية على نار الوجود والأبد.

والشيء نفسه يمكن قوله عن الرواية المتممة لإغواء الجمال، التي حاولت تفريغ شخصية "المسلم القويم" فيه عبر تلفيق إحدى القصص المحببة لنفسية وذهنية السلفية المسطحة. وتقول هذه الرواية، بان عمران بن حطان حالما رأى ابنة عمه، فانه أراد الزواج بها لكي يردها إلى "مذهب السنة والجماعة" لكنها كسبته إلى مذهبها. وهي تفاسير كانت تضمر في أعماقها فكرة "لا خير في رجل يتأثر برأي امرأة!"[1]. أما في الواقع، فان التاريخ اللاحق لشخصية عمران بن حطان تكشف عن تجانس التمرد الهائل في شخصيته والانسجام مع النفس، الذي جعل من مواجهة مذهب "أهل السنة والجماعة" أمرا حتميا. إذ لم يكن مذهب "أهل السنة والجماعة" آنذاك شيئا غير حصيلة الذوق والرغبة السلطوية للأموية. ومن ثم فإذا كان اكتشافه

---

[1] الذهبي: ميزان الاعتدال، ج٣، ص ٢٣٥-٢٣٦.

لحقيقة الفكرة الخوارجية من خلال امرأة فهو الحدس الكامن في تذوق الجمال ورغبة الإخلاص التام له. وليتها بحد ذاتها كانت حقيقة! فهو الفعل الأسمى للوجدان.

غير أن حياة عمران بن حطان تكشف عن انه لم يكن أسير الحب الجسدي، بل أسير الروح. لهذا قد يكون الأقرب إلى الدقة الخبر القائل، بان انتقاله إلى معسكر الخوارج كان بسبب تأثره الفكري والسياسي بهم. إذ ينقل عنه انه جادل في إحدى المرات حروريا (من الخوارج) في مجلسه، وبأثره اعتنق مذهبهم. ولم تكن هذه الحالة نادرة بين صفوف شعراءهم. ولعل انتقال الطرماح إلى الحركة الخوارجية هو احد الأمثلة النموذجية المشهورة[1].

---

[1] فمن المشهور عنه أن منشأه كان بالشام. وجاء إلى الكوفة مع من جاء من جيش الشام وهو حينذاك شاب. وكان عمه القعقاع بن قيس الطائي من الكوفة. وينقل لنا الأصفهاني في كتاب (الأغاني) كيف أن الطرماح استمع إلى شيخ من شيوخ تيم اللات من الخوارج فأثر به كلامه فاعتنق مذهبه حتى مات عليه (الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص٥٤). وعمل في الكوفة معلما. واتصل بخالد بن عبد الله القسري فكان يكرمه ويستجيد شعره. وقد عاصر الكميت، وكانوا أصدقاء، تربطهما المودة بحيث لم يتباعدا رغم اختلافهما الحاد في المذهب والمواقف السياسية. فقد كان الكميت شيعيا عدنانيا عصبيا متعصبا لأهل الكوفة، بينما كان الطرماح خارجيا صفريا، قحطانيا عصبيا، يتعصب لأهل الشام كما يقول الجاحظ في (البيان والتبيين، ج٢، ٣٥٧) وابن قتيبة في كتاب (الشعر والشعراء، ج٢، ص٤٨٥). وفي بعض أدوار حياته أقام في الري وكان يدرس بها (الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١، ١٥٦ - ١٦٠). وقد نقل الجاحظ عنه خبرا يقول، بأن الطرماح كان "مؤدباً بالري فلم ير أحداً آخذ لعقول الرجال ولا أجذب لأسماعهم إلى حديثه منه. ولقد كان الصبيان يخرجون من عنده كأنهم قد جلسوا إلى العلماء". أما حياته فقد كانت تترامي ما بين الزهد والحياة! ووجدت هذه الحالة تفسيرها، كما تنقل كتب التاريخ والأدب، بترنحه بين قيم الخوارج الصارمة وحبه لزوجته. وفيهما جرى البحث عن سبب كونه كان يميل إلى القعدة (عن القتال). لهذا قيل عنه، بأنه أراد الخروج إلى النهروان مع الخوارج فمنعه عمه وقيل منعه بعض قومه. وقيل خرج إلى النهروان. من هنا اختلاف الآراء بصدد انتسابه إلى فرق الخوارج. فمنهم من نسبه إلى الشراة، وآخرون إلى الصفرية، بينما نسبه البعض إلى الازارقة. ويعكس هذا الاختلاف الرؤية الضيقة التي أرادت أن ترى في الطرماح "شخصا" يمكن تفصيله إلى متطلبات العقائد القاسية. بينما كان الطرماح، شأن عمران بن حطان أنموذجا للشاعر الحر، الثائر بمعايير الوجدان الخالص والإخلاص. ومن الممكن رؤية ذلك في كمية ونوعية شعره. ففي انتمائه للخوارج نستمع إلى موقفه من أن شقاءه لا ينتهي إلا بالانتهاء من شكوك الوقوع في جهنم. ولا يقطع هذه الشكوك إلا يقين الانتماء للخوارج و"المنحة" السرمدية الملازمة لوعي الانتماء لهم، كما في قوله:

والنــــار لم يـــنج مـــن روعاتهـــا أحـــد　　　إلا المنيــــب بقلــــب المخلــــص الشــــاري

*****

وهو موقف لا يمكن أن يكون مصدرا للقعود عن القتال وقت الضرورة. كما نعثر عليه في شعره القائل:

واني لمقتـــاد جـــوادي وقـــاذف بـــه　　　وبنـــفسي اليـــوم إحــــدى المقــــاذف

*****

لقد جمع الطرماح، شأن كل الشعراء الكبار وحدة الروح المتمرد في مختلف أصنافه وأشكاله ومستوياته. ففرق الخوارج تتنوع في وحدة الانتماء لعالم التمرد على "دار البغي"، إي السلطة الجائرة. وقد يكون الطرماح احد أكثر المعبرين عنها وضوحا، كما نراه على سبيل المثال في شعره القائل:

غير أن لكل شاعر مصيره الخاص. كما تتوقف نوعية هذا المصير على نوعية الوجدان وتحقيقه في الأقوال والأفعال. وتتراكم نوعيته في مجرى الحياة وتكتمل في الخاتمة وأثرها الروحي في التاريخ. فقد نشأ عمران بن حطان بالبصرة. وهو المكان الذي حدد بمعنى ما مصيره في ظل السلطة الأموية وتاريخ الصراع العنيف ضدها على امتداد عقود من الزمن. وكان معروفا عنه قبل اعتناقه فكر الخوارج بطلب العلم والحديث. حتى "بلى بهذا المذهب فضلّ وهلك لعنه الله"، كما يقول البغدادي[١]. وهي صيغة مقلوبة عن حقيقة الحرية والفردانية المتسامية[٢]. فالخروج على العقائد الميتة وسطوة السلطة الجائرة هي بلاء وابتلاء فعلي للمرء. وهو البلاء الذي نعثر على صداه في احد أشعاره القائلة:

حتـى متـى تُسـقى النفـوس بكأسـها ريـــب المنـــون وأنـــت لاه ترتـــع

*****

فقد كانت الفكرة الخوارجية هي فكرة رجوع النفس إلى حقيقتها. وليس مصادفة أن تتحول فكرة الموت إلى إحدى الهواجس الدفينة والعنيفة في شخصية الخوارج، بوصفها الحاجز الأول والأخير لاختبار حقيقة الحرية بوصفها التزاما مستمرا وإخلاصا أبديا. وليس مصادفة أن

لقـــد زادني حبـــا لنفـــسي إننـــي بغـــيض إلى كـــل امـــرئ غـــير طائـــل

*****

إذ تعكس هذه الحالة حجم ونوعية المواجهة والتحدي للعالم المرتهن إلى رغبة السلطة الغاشمة وإرادتها للعبودية. كما يمكننا أن نرى فيها طبيعة الهواجس والغاية بوصفها وحدة واحدة، التي حصلت على إحدى صورها الأخاذة في عجز البيت الشعري القائل "سيف على شرف يسل ويغمد". فقد تمثلت هذه العبارة حركة الروح الهائج وجمال انسيابه بوصفها الصفة الملازمة لعلو الضمير وغلوه في مواجهة كل ما يحاول كسره وثلمه. وفي هذا يكمن سر تمرد الطرماح الروحي، الذي جعله في إحدى المرات يرفع الشقاوة والشطارة ضد اللئام إلى مصاف الفضيلة الأخلاقية الرفيعة، كما في قوله:

واني شـــــقي باللئـــــام ولا تـــــرى شـــــقيا بهـــــم إلا كـــــريم الشـــــمائل

*****

[١] البغدادي: خزانة الأدب، ج٣ ص٤٣٨.

[٢] قد لا تكون شهية اللعن على ممثلي الحرية والإخلاص الصيغة المبطنة للارتزاق، لكنها تعكس أولا وقبل كل شيء ارتزاق النفس والجسد، بوصفها "الجزية" التافهة لضمور العقل الحر والنفس الأبية. وهو التبرير الوحيد الذي يمكن للمرء أن يجده بالنسبة لسلوك رجال العلم الكبار في الحفظ والتدوين، والصغار في دروب الحرية والانعتاق الفعلي، الذي أطلقت عليه المتصوفة عبارة "التحرر من رق الاغيار". فالحقيقة لا ترتهن لشيء! على العكس أنها كافلة الروح وضامنة الجسد من السقوط في حضيض الارتزاق المزيف للعقائد الميتة وأشباح السلطة السياسية والمذهبية الضيقة. ومن ثم لا تعني محاولة إضفاء "الإلوهية" في اللعنة على العبودية البشرية سوى الارتكاس الفعلي للنفس والعقل والجسد في مستنقع العبودية التامة لآلهة السلطة.

تكون فكرة مواجهة الموت هي الصيغة الأوسع انتشارا بينهم، لأنها الأصدق تعبيرا عن المواقف، والمحك النهائي لاختبار الإرادة. إذ لم تكن فكرة مواجهة الموت سوى الوجه الآخر لحب الحياة ولكن بمعايير الوجدان الصادق والحرية الأبدية. لهذا نرى على سبيل المثال قطري بن الفجاءة يقول في احد أشهر قصائدهم:

أقــول لهــا وقــد طــارت شــعاعا مـــن الأبطـــال ويحـــك لا تراعـــي

ســبيل المــوت غايــة كــل حــي فـــداعية لأهـــل الأرض داعـــي

*****

ونسمع نفس الفكرة في شعر البهلول بن بشر الشيباني وهو يقول:

مـــن كـــان يكـــره أن يلقـــي منيتـــه فـــالموت أشـــهى إلى قلبـــي مـــن العســـل

*****

في حين ترتفع دعوة الاستعداد للموت من اجل الفكرة في إحدى الأراجيز إلى أن يصبح حمل الرأس والاعتناء يه ثقلا على المرء! وهي قمة التمثل الواعي لأهمية التضحية الكبرى والنهائية في تحدي الموت، كما نراه على سبيل المثال في أرجوزة أم حكيم وهي تقول:

أحمل رأس قد سئمت حمله

وقد مللت دهنه وغسله

ألا فتى يحمل عني ثقله![1]

---

[1] إن اشتراك النساء الفعال في فرق الخوارج وتمردهن ضد السلطة، يشكل بحد ذاته دليلا على قيمة الحرية وفكرة الإنسانية العميقة الجذور في الفكرة الخوارجية. إذ لم تقدم أي من الحركات آنذاك هذا القدر الهائل من النساء المقاتلات والشاعرات إلى ميادين الصراع والمواجهة والقتال. بمعنى إننا لا نعثر في أي من الحركات على هذا التفعيل الملهم للروح والجسد والانهماك في توسيع مداه، بوصفه احد المؤشرات الحية على قيمة الوجدان الخالص والإخلاص له. كما انه يحتوي أيضا على إشارة تكفي للتدليل على نفي تهمة التزمت والتعصب والقتل بينهم. لاسيما وأنها الحركة الإسلامية الوحيدة آنذاك التي أنتجت قادتها وشاعراتها وفارساتها. وليس أم حكيم التي جرى الإشارة إليها أعلاه سوى تلك المرأة التي شبب بها قطري بن الفجاءة. فقد كانت تجمع في آن واحد الجمال والإخلاص للفكرة. بحيث تحولت إلى إحدى الشخصيات الملهمة للخوارج. وهي حالة محببة ضمن تاريخ الخوارج ومستهجنة ضمن زمن السلطة. وهو خلاف جوهري ميز ويميز على الدوام اختلاف وتضاد الأرواح والأشباح. ومن الممكن رسم ملامح هذه الحالة على مثال الأرجوزة الصغيرة التي قالت بها مريم الجعيداء، امرأة أبي حمزة. فقد ارتجزت مرة وهي تقاتل:

مـن سـال عـن اسـمي فاسـمي مـريم بعـــت ســـواري بســـيف مخـــذم!

وقد بلغت هذه هذه التقاليد ذروتها في تصوير الخوارج لأنفسهم، وكأنهم يحملون قبورهم في بطون الطير. بمعنى أن حياتهم محمولة دوما في سماء الانسياب العاصف للحرية والابتعاد عن ارض الرذيلة. ومن ثم لا شيء يمكنه أن يحصرها ويحاصرها. وتمثل عمران بن حطان هذه التقاليد في احد أبياته العميقة عندما قال أشعاره بهذا الصدد، مثل قوله:

لا يعجـــز المـــوت شيء دون خالقـــه   والـــموت يفنـــى إذا مـــا نالـــه الأجـــل
وكـــل كـــرب أمـــام المـــوت منقشـــع   والكـــرب والمـــوت ممّـــا بعـــده جلـــل[1]

*****

ولم يكن هذا الموقف معزولا عما يمكن دعوته بفلسفته عن الحياة، التي وضعها في احد أبياته الشعرية التي يصور موقفه منها كما يلي:

أحـــلام نـــوم أو كظـــل زائـــل   إن اللبيـــب بمثلهـــا لا يخـــدع

*****

وليس مصادفة استشهاد الثوري بشعره القائل:

أرى أشـــقياءَ النـــاس لا يســـأمونها   عـــلى أنهـــم فيهـــا عـــراة وجـــوع
كركـــب قضـــوا حاجـــاتهم وترحَّلـــوا   طـــريقهم بـــادي العلامـــة مهيـــع

*****

إننا نعثر في شعره هذا على شعور وجداني هو التعبير الأعمق والأصدق لفلسفة الحياة والموت الخوارجية، التي تجعل من التحدي والعصيان والاستعداد للموت من اجل الفكرة المتسامية القيمة الوحيدة القادرة على إثارة الوجدان والإخلاص لما فيه. ومن المـمككن سماع دبيب هذه الحالة في عروقه وروحه عندما رثى أبا بلال مرداس بن جدير في إحدى أجمل وأرّق

*****

كما يمكن رؤية هذا النموذج عل مثال (غزالة) التي دعت الحجاج الثقفي لمنازلتها في القتال فتهرب منها. بحيث نرى عمران بن حطان يجعلها موضوعا لشعره المشهور. كما انه يحتوي أيضا على إشارة تكفي للتدليل على نفي تهمة التزمت والتعصب والقتل بينهم.

[1] ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج٨، ص١١٣-١١٤، الإصابة في معرفة الصحابة، ج٣، ص١٧٨.

وأعمق واصدق الأشعار التي يمكن أن تقال في حق من كانت حياته وموته تعبيرا عن مثاله الفعلي:

أصبحت عن وجل مني وإيجاس ... أشكو كلوم جراح ما لها أسي
يا عين ابكي لمرداس ومصرعه ... يا رب مرداس اجعلني كمرداس
تركتني هائما ابكي لمرزئتي ... في منزل موحش من بعد إيناس
أنكرت بعدك من قد كنت اعرفه ... ما الناس بعد يا مرداس بالناس
إما شربت بكأس دار أولها ... على القرون فذاقوا جرعة الكأس
قد كنت أبكيك حينا ثم يئست ... نفسي فما ردّ عني عبرتي يأسي

*****

لقد بلور عمران بن حطان في أبياته هذه النشيد الأبدي للإخلاص، مع ما ترتب من مواقف شخصية هي الوجه الظاهر لحقيقة ما كان يعتمل في أعماقه، وما كان يتكامل فيه بوصفها صيرورة "الأنا الخوارجية". إذ وضعته هذه الأنا أمام الامتحان الدائم للبرهنة على أن قيمة الحياة في الحرية، وان الاختبار الفعلي لها يقوم في تحدي كل ما يعرقل أو يشوه إمكانية تحقيقها كما هي. ووضعها في شعره القائل:

أحاذر أن أموت على فراشي ... وأرجو الموت تحت ذرى العوالي

*****

إننا نعثر في هذا البيت على موقف يتمثل فردانية السمو العملي للفكرة الخوارجية، بوصفها فكرة الوجدان العارم. وشأن كل فكرة متسامية من هذا القبيل، فانه رمت بشخصيتها في دهاليز الزمن ودروب التاريخ وأمواج الحياة الصاخبة وبؤس الاتهام الخبيث والخنيث للسلطة وشراسة كتبتها من مرتزقة الأقلام وفاقدي الأحلام. من هنا تباين المواقف منه واختلاف التقييم.

فقد وصفه بعضهم بشاعر الخوارج الأكبر. لهذا نسمع الفرزدق يقول عنه "عمران بن حطان من أشعر الناس، لأنه لو أراد أن يقول مثلنا لقال، ولسنا نقدر أن نقول مثل قوله". بينما وجد فيه البعض الآخر نهاية في الورع والصلاح وترك الدنيا. فيما وجد فيه البعض رجلا جامعا لفنون العلم والنزاهة والحلم وشهامة الجنان وفصاحة اللسان، إن خطب أبلغ أطنب أو أوجز،

وإن نظم سحر بيانه وأعجز. لهذا اعتبروه شاعرا وخطيبا وفقيها من أهم رجال الخوارج[1]. وهي صفات نادرا ما تجتمع في شاعر. ومع ذلك كانت الصيغة "العادية" لشعراء الخوارج. وذلك لأنهم من طينة أخرى. فقد كان عمران بن حطان سبيكة نادرة من الوجدان المخلص للحق والحقيقة. وليس مصادفة أن يذكره أبو داود في تقييمه لنقلة الحديث في عبارته القائلة، بأنه "ليس في أهل الأهواء أصحُّ حديثا من الخوارج". وفيما لو رمينا عبارة "أهل الأهواء" بوصفها أهواء السلفية المتشنجة والجمود الروحي والعقلي، فان مضمونها يبقى جليا، بمعنى وصفه لعمران بن حطان باعتباره رجلا أمينا صادقا مخلصا لا شائبة عليه. لهذا اعتبره ابن حبان أيضا من الثقات في نقل الحديث. في حين كثف المبرد في (الكامل) وصفه بعبارة "كان رأس القعدة من الصفرية وفقيههم وخطيبهم وشاعرهم". أما الأصفهاني، فقد جمع كل ما يمكن جمعه بهذا. حيث نراه يصوره بعبارات تقول، بان عمران بن حطان كان من الصفرية (القعدة). لكن قعوده كان بعدما طال عمره وكبر وعجز عن الحرب وحضورها. فاقتصر على الدعوة والتحريض بلسانه. بينما كان في بداية أمره مهتما بطلب العلم والحديث قبل أن "يبتلي بمذهب الخوارج". إذ نرى فيها صورة عن الصيغة العادية لرؤية الانقلاب الهائل في الشخصية. بمعنى رؤية البلاء في التحول والانتقال. وهي فكرة سليمة عندما يجري وضعه ضمن السياق الحقيقي لارتقاء ووحدة النفسية والذهنية بمعايير الحق والحقيقة. فالوحدة ابتلاء والعيش بمعاييرها ابتلاء، بوصفها الذروة التي يمكن لشاعر أن يبلغها، بحيث جعل من شعر الخوارج صوت الضمير الحر، وسلامة العقيدة الكونية، والنزوع الإنساني العميق، والعقل المتحرر من عبودية الجاه والمال، والقلب النابض بوهج الحق والحقيقة[2]. وهو سر تناثره وتشرده في أدغال الاتهام والنسيان المتعمد[3]. كما انه السبب الذي جعل منه بالضرورة شعر التمرد والعصيان.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص ٣٠، ١٢٤.

[2] وهو السبب الذي جعل شعرهم، شأن شخصياتهم الحياتية "منبوذة" ومطاردة من جانب السلطة. فقد لازمت صفة التشرد شخصياتهم الكبرى زمن الهزائم. وبما أن الشعر هو الأقرب آنذاك لذوق العرب وتقاليد الفكرة الشفهية، من هنا يمكن فهم عدم جمعه والاعتناء به، باعتباره الوجه الآخر لموقف السلطة منه. فهو لا يدخل في صنف الأغاني واللهو والمديح والهجاء. وعلى الرغم من امتلاء شعر الخوارج بالهجاء والمديح، لكنهما يجريان ضمن ما يمكن دعوته بتمثل مساعي الروح الحرة وتحقيقها في المواقف والأفعال. وليس مصادفة ألا يجري جمعه وتحقيقه إلا في القرن العشرين!! فقد اعتنى به كل من إحسان عباس في كتابه (شعر الخوارج) ونايف معروف في كتابه (ديوان الخوارج).

[3] لقد أشار ابن النديم بواقع عدم جمع شعر الخوارج لأسباب عقائدية وسياسية (الفهرس، ص ٣٢٩.). وهو تصوير دقيق لكنه ناقص. فمما لا شك فيه أن شعر الخارج هو ديوان وجودهم التاريخي وسفر معاركهم. وفيه يمكن رؤية كمية ونوعية المعارك التي خاضوها ضد الأعداء والخصوم. إذ نعثر فيه على صدى معارك دولاب، ويوم سولاف، وسلى وسلبرى وخساف وكفرتوتي وقديد وسوأها. وهي تسميات تستعيد في ظاهرها تقاليد

وحالما يتكامل التمرد والعصيان في الشخصية المتوحدة بمعايير الحقيقة، عندها يتحولان إلى أسلوب الحياة والوجود، وبالتالي إلى أبد المصير الواعي. حينذاك يصبح التشرد تحديا وليس تخفيا، وهجوما وليس هروبا، بينما يصبح العصيان الفائر تعبيرا عن الوجدان الدائر بعجلات الإخلاص ودروبه المتنوعة. وليس مصادفة أن يحتوي النغم في اسمه (عمران بن حطان) أيضا على صدى الوجدان والعصيان. ولا علاقة لهذه المعادلة بالتأويل المفتعل، لان العبارة هنا مجرد تعبير عن صيرورته الفردية وكينونته الإنسانية. والافتعال الوحيد هنا هو ألا يجري رؤية الخيوط المتلونة في نسيج الإرادة الحرة ورغبتها العارمة في جعل الحركة المجهولة لأيادي القدر صورة معلومة للحاضر والمستقبل. وهذا بدوره ليس إلا التعبير الأدبي عن الاحتمال غير المحدود القائم في استعداد الروح الحر لحمل الأمانة الإنسانية حتى النهاية. وضمن هذا السياق يمكن فهم سر البيت الذي مدح فيه قاتل الإمام علي، عندما اعتبر ضربة سيفه وقتله للإمام علي بن أبي طالب فعلا متساميا مهمته بلوغ الرضوان الإلهي. بحيث جعله هذا الموقف يضع عبد الرحمن بن ملجم في ميزان الوجود والقيم باعتباره "أوفى البرية عند الله ميزانا"[1].

إننا نقف هنا أمام احد المواقف الأكثر درامية وتناقضا، وفي الوقت نفسه الأكثر تجانسا بمعايير الإخلاص للفكرة الذاتية. وقد يكون من الصعب الآن تحسس حدة الألم الذي كان يعتصر أعماقه وهو يرفع من شأن قاتل الإمام إلى مصاف "أوفى البرية"، إلا أنها كانت الصيغة الوحيدة القادرة على تبريد غلو الوجدان من ثقل الهزيمة التي رافقت انتصار الأموية. بعبارة أخرى، إن عمران بن حطان لم يبحث في هذه الدراما التاريخية ومآسيها الهائلة عن عبرة يمكن الاستعانة بها لترميم النفس المتثاقلة من لزوجة الدماء وروائح الأشلاء المتناثرة في ذاكرة القتال

العرب القدماء، بمعنى أن الخوارج مثلوا رحيق الفكرة العربية الإسلامية في وعيهم التاريخي، لكنهم ارتقوا بها إلى مصاف الفكرة الإنسانية المجردة. وفي هذا يكمن السبب الذي ارهب مساعي الأموية في استعادتها لتقاليد الجاهلية ونفسية القبيلة. وهنا يكمن السر الفعلي وراء طمر أشعارهم.

[1] المسعودي: مروج الذهب: ج٢ ، ص٤٣٥، المبرد: الكامل في التاريخ: ج٣ ، ص١٧١، حيث نعثر عندهما أيضا على جملة من الردود الشعرية، كما هو الحال على سبيل المثال عند القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله الشافعي:

يا ضربة من شقي ما أراد بها	إلا ليهدم للإسلام أركانا
إني لا ذكره يوما فالعنه	دنيا والعن عمرانا وحطانا
فأنتما من كلاب النار جاء به	نص الشريعة برهانا وتبيانا

*****

والأضحية، بقدر ما كان يسعى لبناء هوية الوجدان الخوارجي بوصفه عصيانا. من هنا طابعها الدرامي والمأساوي العميق بالنسبة للذاكرة والذكرى، والحياة والتاريخ. وحالما تجري محاولة وضع هذه المكونات وترتيبها حسب قواعد المنطق، فإنها لا تؤدي إلا إلى الدوران في فلك التجريد البارد وسخونة السفسطة، أي البعيدة عن خطوط التاريخ بوصفه المسرح المنظم لعبث الوجود والعدم. فالتاريخ الواقعي وانعكاسه في اشد المواقف مفارقة هو أيضا القدر الملازم لمعاناة الروح في محاولاته تحسس القرابة في اشد الأمور غرابة، شأن الغريزة في تقبلها للمعدوم على انه مصدر الحسب والنسب النبيل! وهي الحالة التي يمكن تحسسها في مفارقة تقديم مقتل الإمام علي قربانا لصعود الرذيلة الأموية. وهي الحالة الأشد غرابة ومفارقة في شخصية عمران بن حطان، إلا أنها الأصدق أيضا. وذلك لان النهاية الوحيدة التي يمكن أن يحققها شاعر حر هو أن يحملها في أعماقه وتحمله بوصفه الموقف العصي على الخنوع والخضوع لكل سلطة خارجية باستثناء سلطان الوجد الصادق. كما انه السبب الذي جعله عصيا على السلطة في مختلف مظاهرها وأشكالها. لهذا نراه مرة ينتقد الفرزدق، حين سمعه ينشد شعره متكسبا. بحيث نراه ينصحه بالتجرد عن السلطة أيا كانت والبقاء ضمن عالم الإرادة الحرة والاكتفاء بما فيها بوصفها مصدر الإلهام الحقيقي. وهو عالم لا يقبل قلب الأمور لأنه فعل يؤدي إلى قلب المرء بتشويه قلبه. بمعنى مطالبته إياه بالبقاء ضمن إدراك حقائق الأشياء كما هي والعمل بموجبها، كما في قوله مخاطبا الفرزدق:

لا تقل في الجواد ما ليس فيه ... وتسمي البخيل باسم الجواد[1]

*****

وتحلى بهذه الصفة وعاش حتى آخر لحظة بمعاييرها، بوصفه الممثل النموذجي لوحدة الوجدان العصيان، أي لأحد نماذج التحقيق الفرداني لمرجيات الروح المتسامي. فعندما ظفر به الحجاج الثقفي، وقال لجلاده حربي:

- يا حربي أضرب عنق ابن الزانية!
- بئس ما أدبك به أهلك يا حجاج! أبعد الموت منزلة أصانعك عليها؟! ما كان يؤمنك أن ألقاك بمثلها؟!

فأطرق الحجاج استحياءً، كما يقال، وأمر بإخلاء سبيله. وعندما قال له أصحابه

---

[1] المبرد: الكامل في التاريخ، ج١، ص٣٦٢،

- إنما أطلقك الله لما رأى في رجوعك إلينا! هلم إلى محاربة الحجاج!
- هيهات! غل يداً مطلقها، واسترق رقبة معتقها! والله لا أحاربه أبدا.

وهو موقف متجانس مع النفس والفكرة المتسامية. بمعنى إنها لا تخضع لحساب المقايضة والخوف والفائدة والزمن العابر. أنها محكومة بقوة الوجدان والعصيان. لهذا نراه يستهزأ بالحجاج، بحيث يتحول شعره فيه إلى مثل دارج، بينما يبقى متخفيا متشردا بوصفها التضحية الضرورية للاحتفاظ بالأنا الخارجية، أي أنا الانتماء لعالم الحرية والإخلاص لها. فقد عيّر الحجاج الثقفي لأنه تهرب عن ملاقاة إحدى نساء الخوارج (غزالة) التي دعته للقتال، في شعره القائل:

أســـد عـــلي وفي الحـــروب نعاقـــة   فتخـــاء تنفـــر صـــفير الصافـــر
هـــلا بـــرزت إلى غزالـــة في الـــوغى   بـــل كـــان قلبـــك في جنـــاحي طـــائر

*****

وهي الشتيمة التي تحتوي في أعماقها على معاناتها الفعلية بوصفها جزء من الشجاعة والإقدام على مواجهة الطغاة والاستبداد. والفرق جلي، بين قلب رفرف على جناح طير، وبين قبر تحمله بطون الطيور. وجسّد عمران بن حطان في مجرى حياته اللاحقة هذه الصيغة عندما تخلص من الموت. إذ تنقل لنا كتب التاريخ، كيفية وكمية تنقله بين القبائل. بحيث كان ينتسب إلى الحي والقبيلة التي يسكن فيها متخفيا متشردا. وأبدع في هذه الحالة أجمل الصور وأدقها وأقواها في مواجهة ما أسميته بالمصير الواعي. وقد يكون البيت المشهور:

يومـــاً يـــمان إذا لاقيـــت ذا يمـــن   وإن لقيـــــت معـــــدياً فعـــــدناني

*****

فهو البيت الذي يتمثل تجاربه وخروجه على السلطة الذي جعله يتماهى مع حقيقة الفكرة التي اعتنقها. من هنا اضمحلال العائلة والقبيلة والمكان، وبقاء التحدي العنيد للسلطة. ونعثر على صدى هذه الحالة في إحدى أجمل القصص التي تروى عنه، بعد بداية المشوار الطويل للتشرد والتمرد. وهي القصة التي تبدو في أحداثها المختلفة متوحدة في الهاجس والغاية. أنها تعكس ما يمكن دعوته بالتشرد الدائم والتحدي الأبدي. بحيث تحول عمران بن حطان إلى شخصية عكست في اختفائها وتشردها التحدي العنيد للأموية. وهي القصة المحبوكة من وقائع التاريخ والشخصية، وأوهام القصص. وتجمع بين إرهاب السلطة الممثلة بالحجاج وعبد الملك بن مروان وبين تحديهما في شخصية مران بن حطان. أما روح بن زنباع، فهو الممثل الوسط الذي

يجمع بين تقاليد الفروسية العربية والخضوع للسلطان، أي الممثل العام للمجتمع. ففي نموذج منها تحكي لنا كيف أن عبد الملك بن مروان أراد الانتقام من عمران بن حطان بسبب شعره المعروف بمدح قاتله ابن ملجم. انطلاقا من الحمية التي أخذته بسبب قرابة عبد الملك بعلي بن أبي طالب! إذ نذر دمه ووضع عليه العيون! فلم تحمله أرض! فاستجار بروح بن زنباع. وبقي في ضيافته سنة لا يعرف روح عن حقيقة عمران شيئا! وعندما سأله من أي قبيلة هو، أجابه بأنه من الازد. لكن ابن زنباع يكتشف حقيقته لاحقا. مرة عبر حادثة تقول، بان عمران بن حطان كان ممن يطيل الصلاة. وكان غلمان بني عمرو يضحكون منه. فأتاه رجل (زفر) يوما ممن رآه عند روح بن زنباع، فسلم عليه. وعندما سألوه إن كان يعرفه، أجاب: نعم انه رجل من الازد رأيته ضيفا لروح بن زنباع. عندها قال الشخص: ما هذا؟ أزديا مرة وأوزاعيا أخرى! أن كنت خائف أمناك! وان كنت فقير جبرناك!" وهو انكشاف جعله يختفي هربا من جديد. بحيث لم يترك خلفه إلا قصيدة على قصاصة فيها:

مـــازال يســـألني حـــولا لأخـــبره	والنـــاس مـــن بـــين مخـــدوع وخـــداع
حتـــى إذا انقطعـــت عنـــي مســـائله	كـــف الســـؤال ولم يولـــع بـــاهلاعي[1]

*****

بينما تحكي لنا رواية أخرى عن أن سر انكشافه هو متابعة السلطة إياه. إذ تروي لنا الحكاية إعجاب روح بن زنباع بشخصية عمران بن حطان دون أن يعرف هويته. فقد كان روح بن زنباع، حسب هذه الرواية مسامراً لعبد الملك بن مروان، أثيرا عنده. وكان روح بن زنباع لا يسمع شعرا نادرا ولا حديثا غريبا عند عبد الملك ثم يسأل عنه عمران بن حطان إلا عرفه وزاد فيه. فذكر ذلك مرة لعبد الملك بن مروان قائلا

- إن لي جاراً من الأزد ما أسمع من أمير المؤمنين خبراً ولا شعراً إلا عرفه وزاد فيه!
- خبرني ببعض أخباره!

---

[1] المبرد: الكامل في التاريخ، ج ٢، ص١٢٥ – ١٢٧ . حيث يورد صيغة أخرى لها وهي انه حالما نزل على زفر بن الحارث الكلابي بعد فراره إلى الجزيرة، وادعائه بأنه أوزاعي. وعندما انكشف أمره نسمعه يقول:

إن التـــي أصـــبحت يعيـــي بهـــا زفـــر	أعيـــت عيـــاء عـــلى روح بـــن زنبـــاع

*****

وعندما اخذ روح بن زنباع بقص ما يعرفه عنه، حينذاك قال عبد الملك بن مروان: إن اللغة عدنانية! وإني لأحسبه عمران بن حطان! وفي رواية أخرى تحتوي على الجهل به ومعرفته (!) تحكي كيف تسامر مرة عبد الملك بن مروان مع روح بن زنباع فتذاكرا قول عمران بن حطان يمدح ابن ملجم:

يـــا ضربـــة مـــن تقـــي مـــا أراد بهـــا إلا ليبلـــغ مـــن ذي العـــرش رضـــوانا

*****

فقال عبد الملك "والله إني أحب أن أعرف قائل هذه الأبيات وفيمن قيلت"!! فرجع روح إلى داره وكان من عادته أن يدخل إلى ضيوفه قبل أن يدخل إلى أهله. وعندما ذكر لهم ما جرى له الليلة مع عبد الملك، أجابه عمران بن حطان، بأنه يعرف قائلها وفيمن قيلت. بمعنى أنها لعمران بن حطان يمدح بها عبد الرحمن بن ملجم قاتل الإمام علي. وعندما استمع عبد الملك لرواية روح بن زنباع، قال: "والله إن اللغة لغة عدنانية! وإني لأظنه عمران بن حطان. أرجع إليه! فإن كان هو فقل له إن أمير المؤمنين يخيرك واحدة من ثلاث:إما أن يكتبك في صحابته، أو يكتب لك أمانا من الحجاج، أو يعطيك المال ما أحببت"! وعندما كاشف روح بن زنباع عمران بن حطان بما جرى واعتراف عمران بنفسه على شرط أن يعطيه العهد بان لا يمنعه من الخروج من عنده. وعندما ذكر له روح بن زنباع خيارات عبد الملك بن مروان، فانه أجاب: "إما أن يعطيني من المال فلا حاجة في ماله! وإما أن يكتبني في صحابته فو الله ما فارقته إلا في الله! ولكن لن أعود إليه حتى يعود إلى الله. وأما أن يكتب لي أمانا من الحجاج فلئن أكون خائفا من الحجاج آمنا من الله أحب إلي من أن أكون خائفا من الله آمنا من الحجاج". وعندما رجع روح بن زنباع إلى عبد الملك وأخبره بما جرى، قال له عبد الملك:"إنك تعود فلا تلقاه"! فرجع فلم يره.

وفي رواية أخرى، انه حالما رجع روح بن زنباع بعد المسامرة الأولى مع عبد الملك بن مروان واستماعه إلى إجابة عمران بن حطان عن قائل الشعر وعمن قيل، ونقله الخبر إلى عبد الملك، الذي أجاب بدوره:"ضيفك عمران بن حطان! اذهب فجئني به". وعندما نقل إليه طلب عبد الملك بن مروان، أجابه :"قد أردت أن أسألك ذلك فاستحييت منك! فامض، فإني بالأثر!" وعندما رجع روح بن زنباع إلى عبد الملك ليخبره بالأمر، قال له عبد الملك: "أما إنك سترجع فلا تجده". وهو ما حدث. إذ لم يعثر روح بن زنباع إلا على قصاصة فيها شعره الذي يحكي عن

معاناته وتنقله وتلونه بين القبائل والأماكن. وهي معاناة تختمر في موقفه المتمرد على السلطة الغاشمة، كما في قوله:

لـــو كنـــت مســـتغفرا يومـــا لطاغيـــة كنـــــــت المقـــــــدم في سر وإعـــــــلان
لكـــن أبـــت لي آيـــات مفصـــلة عقـــد الولايـــــة فـــــي (طـــــه) و(عمـــــران)

*****

لقد اضطره ذلك للهرب من جديد، أول الأمر إلى الجزيرة، ثم إلى عمان حيث وجدهم يعظمون أمر أبي بلال (مرداس) ويظهرونه، فاظهر أمره فيهم. وعندما بلغ الخبر الحجاج بن يوسف الثقفي، طالب به إلى عمان. فهرب بعدها إلى الكوفة ونزل بقوم من الازد قيل أنهم لم يسألوه عن نسبه. وبقي هناك حتى مات. وقد ختم هذه الخاتمة بسرّ الهروب والتخفي، بوصفها الصيغة المثلى للتمرد والتشرد. فقد كانت حياته ومماته تحديا أبديا للسلطة والحياة وإمكانية شراء الذمم.

لقد جعل عمران بن حطان من تشرده الواعي معلقة الحياة وقصيدة الوجود الكبرى. وكشف عن أن التشرد الحر هو الفعل الملازم لإرادة الخير. وبرهن على أن الوجدان الصادق هو فؤاد حر، كما أن العصيان الصادق هو الصفة الجوهرية للوجدان المتمرد. وعصيان بلا وجدان حماقة أبدية! من هنا كان التشرد الدائم بالنسبة لعمران بن حطان تمردا أبديا على السلطة والنفس والرذيلة. بمعنى انه حقق في ذاته احد النماذج المثلى لمثقف الوجدان والعصيان، وترك للأجيال اللاحقة كلمات تائهة في غيب المستقبل، كيفما يجمعها المرء، فان مضمونها يقول: دعوا الصغار تلهو بالكتابة عنا! لا يفهم العظيم إلا العظيم، كما لا يحس بالنبيل إلا النبيل!

*****

الباب الثامن

قدر الإرادة وجبرية المطلق — المثقف وروح الأبد

الفصل الأول

القدرية وقدر الإرادة الإنسانية – من الإنسان الى اللّٰه



إن الوحدة الخفية في تناسب وتناسق القدر والقدرة هي الإشكالية الأشد إثارة للقلق واليقين، ومن ثم الأكثر تعقيدا للإرادة العقلية والأخلاقية. إذ عادة ما تتراكم في هذه الوحدة ومن خلالها رؤية الأمم والثقافات عن قدر الإنسان وقدرته في مراحل الصعود والهبوط، كما أنها الحالة التي تتمثل مختلف أشكال ومستويات الصيغة الأولية للشك العقلي واليقين الروحي. مما يجعل منها في الأغلب عملية دوران خاطفة لمختلف نوازع الإرادة الإنسانية ويضعها في نفس الوقت أمام أحكام العقل النظري وحدس الحكمة العملية. وليس مصادفة أن تتسم هذه المرحلة بمختلف مظاهر الغربة والغرابة، بوصفهما الأطراف الضرورية في صنع الإرادة المتسامية. بمعنى الخروج على الجماعة بمعايير الفردانية المتسامية، والخروج على الجسد بمعايير الروح، والخروج على العقل بمعايير الحكمة. من هنا نتوء المعالم الثائرة ضد الواقع والقيم والمفاهيم السائدة، بوصفه الأسلوب الواقعي لسمو الإرادة وتهذيبها الدائم. وهو القدر الذي يحكم على الدوام مصير المثقف ويضع قدرته الشخصية أمام احتكام العقل والوجدان. بمعنى البرهنة على أن حقيقة القدر الأزلي هي القدرة الفعلية على تحقيق الأبد بوصفه التزاما روحيا، شأن الصورة الجذابة في صعود الشمس المتألقة عند الفجر وهبوطها المغري عند المساء. ويمكن حد هذه الدورة بعبارة المتكاسل والمتثاقل، والصعود والهبوط، والبزوغ والغروب وما شابه ذلك، غير أن حقيقتها تقوم في تعبيرها عن دورة الحياة في الطبيعة والحس والعقل والخيال. بمعنى الكشف عن أن مجراها أو مصيرها ما بين الشروق والغروب هو قدرها وقدرتها المتوحدة في الواقع والخيال. وأكثر من تمثل هذه الحالة ومثلها تيار القدرية، بوصفه التيار التاريخي الفاعل في صنع ما أسميته بالوحدة الخفية في تناسب وتناسق القدر "الإلهي" والقدرة الإنسانية.

فقد تمثل تيار القدرية فكرة الإرادة من خلال تأسيسه لوحدة المعنى في الكلمة والعبارة والغاية. فالقدر من القدرة، والقدرة من القدر، وكلاهما يرميان الى تحقيق الغاية الفعلية للوجود بوصفه التزاما حرا وعقليا أمام "الله"، أو أمام الصيغة المثلى لمنظومة القيم الأخلاقية الإسلامية. ومن خلالها تأسيس فكرة الأبدية. فالقيم المثلى أبدية بالضرورة، كما أن القيم الأبدية مثلى بالضرورة، لأنهما ينبعان من مصدر واحد هو الخيال الملتزم بتوحيد النسب المثلى للعقل والوجدان. من هنا سر الانتفاض العارم في مواجهة ما يخل بها، والعمل من اجل إدراك حقيقتها بالكلمة والمواقف والأعمال.

ارتبط ظهور فكرة القدر من الناحية الاسمية والتاريخية بفرقة القدرية. فقد تكلمت هذه الفرقة في آن واحد عن قدر الإنسان وقدرته، وعن حريته في اختياره وإرادته لأفعاله. وشأن كل فرقة فكرية كان لها معناها الخاص وأسباب نشوئها الأولى. ونعثر على هذه الأسباب ومعانيها في

اسمها. بمعنى أنها اتخذت من القدر مبحث حسها وعقلها واهتمامها وتأملها وكلامها. وبالتالي لم يكن للاتهامات المتعلقة باسمها من معنى غير كونها جزء من تقاليد الاتهام والصراع. أما الخلل التاريخي والمعنوي الذي يمكن أن تثيره كلمة القدري فإنها الجزء المكمل للخلل الذي صنّعته تقاليد الاتهام والتعصب العقائدي. إلا انه شأن كل الاتهامات العقائدية بشكل عام والمتعصبة منها بشكل خاص، لا ترى غير ما تريد. وما تريده محصور بحدودها الصارمة وتقليديتها الجوفاء، التي ما هي ي الواقع سوى البقايا الجافة لدماء القتل المريع والاستبداد الفاحش للأموية وأذنابها[1]. ومن ثم لم يكن اتهامها بالمروق والكفر الإلحاد سوى الصيغة المقلوبة لحقيقة الأموية بوصفها مروقا وكفرا والحاد بقدر الإنسان وحقوقه وقيمته التي دافعت عنها الشخصيات القدرية وقدمت حياتها ثمنا لها. مما جعل من تضحياتها بالمعنى الحرفي للكلمة تعبيرا عما يمكن دعوته بالقدر الجميل في مساهمتها التاريخية الكبرى لوضع أسس ومرجعيات الروح المتسامي للثقافة الإسلامية.

فقد كان القدر التاريخي للقدرية يقوم في قدرتها على إثارة فكرة القدر بوصفها قدرة الإنسان الكاملة. بمعنى التركيز على جانب الاستطاعة في الأفعال الإنسانية بوصفها إرادة حرة والتزاما ومسئولية. مع ما يترتب عليه من تحديد دقيق وواضح المعالم لفكرة الثواب والعقاب. بمعنى التوكيد على حرية الفعل الإنساني بوصفه فعلا عقليا أخلاقيا. ووضع هذا التوليف فكرة الجبرية السياسية للأموية على محك شديد الخشونة. بمعنى وضع كل الأعمال المخالفة لقواعد العقل الأخلاقي خارج حكم "الإسلام الحق". ولم يعن ذلك من الناحية الواقعية سوى الوقوف ضد الاستبداد السياسي وحكم العائلة وانتهاك القوانين والشريعة. الأمر الذي كان يخيف الأموية أكثر من كل الاحتمالات الأخرى. وذلك لتحسسها بالأبعاد القاتلة في هذه الفكرة، شأن قتلها لممثلي الجبرية المتسامية. إذ لم تكن مواجهة الأموية للقدرية سوى معارضتها للقدر الكامن في فكرة الحرية المحكومة بفكرة العقل الأخلاقي. فقد كانت هذه الففكرة تناهض وتناقض

[1] إننا نعثر على هذه الصيغة بوضوح في تقاليد العقائدية "السنيّة"، التي جعلت من عدائها للقدرية والجبرية المناهضة للسلطة احد نماذج "الخروج على الإسلام". وليس مصادفة أن نراها تضع القدرية الأولى والمعتزلة والجبرية الجهمية في صف القوى "المارقة" و"الكافرة" و"الملحدة". وهي أوصاف أطلقتها الأموية في مجرى صراعها السياسي ضد هذه الحركات. فقد كان الباعث الاجتماعي والسياسي والأخلاقي لهذه الحركات يقوم في مواجهتها للأموية، أي في دفاعها عن فكرة الصراط المستقيم والإيمان الحق والإسلام الصادق. من هنا لا يعني اتهام السلطة لها بالمروق والكفر والإلحاد، سوى الصيغة السياسية المغلفة بغشاء العبارة الدينية المبرقش بكلمات المروق والكفر والإلحاد. ومن ثم لا تعني هذه الكلمات من حيث مضمونها الفعلي سوى مروق هذه الحركات وكفرها وإلحادها بالاستبداد الأموي.

وتنفي من حيث الجوهر نفسية وذهنية الدهاء السياسي المميز للأموية، أي الدهاء العقلي المتحرر من القيم الأخلاقية النبيلة.

إن إعلاء شأن الوحدة الضرورية بين العقل والأخلاق كان يتضمن في أعماقه إعلاء فكرة القانون والشريعة وقيم العدل والاعتدال والمساواة. فقد كان تحويل القدر الى موضوع الجدل الفكري والمواقف العملية بالنسبة للأموية هو "سرقة" ملكيتها "الجبرية". وذلك لان جعل قضية القدر موضوعا للجدل الفكري النظري والعملي، واعتبار القدر قدرة إنسانية حرة، يتطلب بالضرورة ارتقاء الحس والعقل، والروح والجسد، الظاهر والباطن، صوب سماء الفكرة المتسامية، بوصفه معلما من معالم الرقي العقلي (النظري) والعملي (الأخلاقي). فقد كانت هذه المكونات تتعارض مع فكرة الاستبداد الأموي وغريزتها القبلية. من هنا صيرورة القدر المتناقضة في أقدار المثقفين والساسة، وإثارتها لأشد أنواع الصراع والمواجهة حدة واحترابا ودموية. وهو "القدر" الذي كان يتراكم أيضا في مجرى تحول الخلافة من إمبراطورية الدولة الإسلامية الى إمبراطورية السلطة القبلية.

كان موضوع القدر ردا عقليا أخلاقيا على جبرية الأموية التي أرادت أن تجعل من القدر الإنساني وقدرته الحرة، قضاء وقدرا محتوما. وهو تلاعب بالتاريخ والمعنى من خلال سحبهما الى دهاليز الألفاظ والبحث في ظلمتها، بوصفه أسلوب الخلاص الوحيد. بعبارة أخرى، لقد أرادت الأموية جعل العثور على أية عروة مهما بلغت تفاهتها في ظلام دهاليزها الظالمة، اكتشافا حرا ومأثرة باهرة للعقل الباحث! من هنا استغرابها وتأففها وكرهها ومقتها وغضبها وغلوها في الانتقام تجاه كل من سولت له نفسه وضع "حرية" السلطة موضع التساؤل والاستهجان، تاما كما واجهت بقوة العنف المنظم والقهر الشامل كل من سولت له نفسه وضع إرادته الحرة وعقله الأخلاقي موضع المسئولية والالتزام. وهو التناقض الكامن في تعارض الثقافة الحرة والسلطة المستبدة. وذلك لان قضية القدر كانت تحتوي في أعماقها على إشكالية الرؤية والفعل، والعقيدة والمصالح، والتقليد ومعارضته. من هنا أثرها الفعال في إثارة الوحدة والخلاف في الرؤية السياسية والأخلاقية، مع ما يترتب عليه من نتائج متباينة ومختلفة في مواقف المثقفين والسلطة. وذلك لان قضية القدر كانت من حيث طابعها التأسيسي المقدمة الضرورية لتأسيس منظومة العقل العملي والوجدان الأخلاقي. وهي مقدمة "أبدية" مرتبطة بطاقتها التأسيسية الدائمة بسبب جوهرية الحرية والالتزام الفردي والاجتماعي، والتاريخي والروحي للمثقف. إذ ينبع هذا الالتزام من كيفية تأسيس المرجعيات الروحية الكبرى وحلولها التاريخية لإشكاليات الوجود

الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة، ويتراكم في مجرى تأسيس الدولة والأمة، ويتهذب في معارك الفكر النظري والعملي.

فقد كان ظهور القدرية الإسلامية الاستمرار العميق لفكرة الحرية الإسلامية الأولى بوصفها التزاما أمام الله والنفس والحقيقة، بعد أن مرت بدهاليز الانعطافات السياسية الحادة، وانتقال الدولة من الخلافة الى الملك، والسلطة من الانتخاب الى الوراثة، والجماعة الإسلامية الى امة شديدة التناقض والصراع. بعبارة أخرى، لقد كانت القدرية الإسلامية المناهضة للأموية القدر الملازم لتطور الروح الأخلاقي في وعي المثقفين الإسلاميين الجدد[1]. ومن ثم فإنها كانت تحتوي من حيث مقدماتها وآفاقها على نفي عميق لتجارب الماضي. إذ احتوى الإسلام الأول على بعض قيم "الجاهلية" المتعلقة بالقضاء والقدر مثل لكل اجل محتوم، ولكل خاتمة وعاقبة، ولكل قضاء وقدر، ولكل كتابه في لوح محفوظ وغير ذلك من المفاهيم والأفكار. غير أن هذه الأفكار والقيم لم تعد أجزاء متناثرة في القيم العملية المميزة للجاهلية، بل تحولت الى عناصر ذائبة وفاعلة في منظومة الرؤية التوحيدية. وتتوحد في هذه الرؤية بداية ونهاية الوجود الإنساني الفردي والجماعي. مما اكسبها قوة الطاقة الفاعلة بالنسبة للمصير الفردي وأبدية سريانه في نار الجحيم أو جنة النعيم. وهي رؤية لا مجال فيها آنذاك للأنانية الضيقة. بمعنى أنها تمثلت حافز الطاقة الكامنة في عروق العصبية القبلية، ولكن من خلال رفعها الى مصاف المسئولية الأبدية والكونية. وذلك لان قيم الجاهلية كانت ذرات متناثرة في زمن الوجود العابر، بينما القيم الإسلامية عناصر في منظومة التاريخ الروحي الإلهي والإنساني. من هنا تبدل مضمون القيم. فإذا كان "اللوح المحفوظ" بالنسبة للقيم الجاهلية، على سبيل المثال، هو الوقوف بمعايير الفروسية القبلية أمام وقائع الأحداث والقبول بها كما هي حال النصر والانتفاض ضدها حال الهزيمة، فان "اللوح المحفوظ" يصبح في المنظومة الإسلامية كتابا محفوظا في لوح الأزل. والفرق بينهما يقوم في أن القبيلة وذكراها هي منبع القيم والمواقف، بينما الله هو بداية ونهاية الوجود

١ تفتقد اغلب الدراسات الفلسفية والتاريخية والمتعلقة بهذا الصدد إلى خلل منهجي عميق عندما تحاول أن تجعل من القدرية الإسلامية الأولى امتداد أو تمثلا لقيم الجاهلية أو حتى الإسلام المحمدي. وذلك لأنها تجهل أو تتجاهل طبيعة التحول الهائل والدرامي الذي لازم تغير وتبدل القيم في مجرى انقلابين هائلين ألا وهما سيادة الإسلام المحمدي واستمراره السياسي في خلافة الراشدين، والدولة الأموية وانقطاعها الفكري والروحي والسياسي عنهما. وإذا كان من الممكن العثور على بعض نماذج التشابه بين أفكار القدرية الإسلامية والجاهلية والإسلام المحمدي، فهو أمر طبيعي، ودليل على أصالة القدرية الإسلامية، بمعنى تمثلها لتقاليد الفكرة القدرية ولكن من خلال توليف التجربة التاريخية في الموقف من قضية حرية الإرادة والحق والعدالة وفكرة الدولة، أي تجاه الإشكاليات الكبرى للدولة والأمة والقيم. بعبارة أخرى، إن البحث عن سر ظهورها في تقاليد الجاهلية وفكرتها عن القدر (الجبرية) والتصورات الإسلامية عن القضاء والقدر، لا يسهم في رؤية حقيقتها كما هي.

الإنساني بالنسبة للإسلام. وفيما بينهما ينحصر الوجود الإنساني بوصفه حروفا ناطقة في حياته الفعلية الظاهرة والمستترة، مع ما يترتب عليه من رؤية عقلية وأخلاقية بوصفها مسئولية والتزام. بمعنى أن قدره على قدر قدرته في قراءة حروفه في النفس وفي الآفاق.

إن هنا الانقلاب الكبير في الرؤية الذي ادخله الإسلام الى عالم الإنسان لم يكن بإمكانه أن يتعدى، شأن كل رؤية تاريخية كبرى، الأبعاد الوجودية في الإنسان أينما كان، كما أن المرء في كل مكان لا يمكنه أن يصنع لباسا بعيدا عن جسده. لكن الخيال قادر على إثارة ما لا يحصى من المظاهر المتنوعة والمتباينة والمختلفة لكيفية تأسيس المرجعيات الروحية الكبرى والحلول التاريخية. وقد بلور الإسلام المحمدي المعالم الأولية لهذه المرجعيات والحلول في موقفه من إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة من خلال فكرة التوحيد، والمسلم – المؤمن، والجماعة – الأمة. بمعنى تأسيسه للمرجعيات والحلول من خلال الفكرة الموحدة للإنسان والجماعة والأمة، مع ما يترتب عليها من مرجعية التوحيد الفعلي على مستوى الدولة والثقافة والتاريخ. لكنه توحيد كان يربط دوما في كلّ واحد الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية، المادية والروحية. وفي هذا تكمن طاقة المرجعية المتسامية للفكرة الإسلامية حول القدر. بمعنى أن الإسلام المحمدي استطاع أن يبلور منظومة الرؤية الفعلية التي تجعل من الفكرة الوحدانية سلسلة تكبل المرء بثقل الانتصار والهزيمة على السواء. الأمر الذي يجعل المرء متذبذبا قلقا في الالتزام والتخلي عنه في كلّ المتناقضات التي تشكل محور النزاع الأبدي في حقيقة القدر، من حيث كونه قدر وأجل. لكنه حلها بسهولته المعهودة القائلة، بأن الإنسان ضعيف بذاته قوي بالله. وهو البديل الذي يشع بالمعنى زمن العبث، والوحدة زمن الفتنة، والنظام زمن الفوضى، والتحدي الأبدي لكل ما هو عابر، ولكل وجود باستثناء حقيقة الأنا والعيش بمعاييرها بوصفها قدر الإنسان الفعلي.

لقد أعطت هذه الرؤية الإسلامية الجديدة لفكرة القضاء والقدر والأجل المحتوم والمصير مضامين جديدة. لقد حررت الأفكار القديمة من ثقل الزمن الساري (الدهر) عبر إدراجه في فلك الدورة الخالدة للأزل والأبد، بوصفها إرادة أو قدر الهي. مما أدى إلى أن تصبح المفاهيم القائمة بذاتها والمغتربة عن حقيقة الإنسان مثل القضاء والمحتوم أجزاء مكونة لمعنى متوحد. إنها لم تعد عمياء وباردة، بل حلقات في نظام الحكمة الإلهية وقدرتها الكلية. وهو القدر الكافي بالنسبة لمرحلة تذليل الجاهلية بوصفه قدر النفي الضروري للنفس القلقة والسيئة. أما البقية الباقية، فهو مسار النفس الجديدة صوب آفاقها. ولم يعن ذلك من الناحية الواقعية سوى السير صوب مجهول التاريخ القادم بوصفه قدر القادمين الجدد. إذ ليس في الإسلام المحمدي

شيئا واضح المعالم بهذا الصدد غير تحديد حقيقة الوحدانية والمبادئ العامة. فقد كانت هذه المبادئ تحتوي بفعل اندراجها صوب منظومة المرجعيات الكبرى التي أبدعها الإسلام، على إمكانية تحوله هو نفسه ومبادئه العامة إلى موضوع للتفسير والتأويل بالارتباط مع تنوع واختلاف المصالح والرؤية. إذ يعكس هذا الاختلاف والتنوع أيضا مستوى التجارب التاريخية للفرد والجماعة والأمة والثقافة. بمعنى أن كل ما سيحدثه التاريخ من مفاهيم وأفكار وقيم بصدد قضية القدر هو جزء من قدر قواه المتصارعة. لكنه قدر مرتبط بالأثر المباشر وغير المباشر لمنظومة الرجعيات المتسامية المحددة لفكرة القدر الإسلامية. وهي حالة طبيعية.

فقد كانت الرؤية التوحيدية للإسلام نفسه نتاجا لتداخل التاريخ والمستقبل، وبالتالي أثر الماضي ورؤية البدائل. من هنا تغيرها واغتناؤها في مجرى صراع النبي محمد مع وثنية الجاهلية وقيمها. مما جعل من قدرية النبي محمد جبرية متسامية، ومن جبريته قدرية فاعلة. من هنا وحدة الصراع الكامنة في توحيدية الإسلام وموقفها من القدر والجبر. بمعنى احتواءها على إمكانية التغير والتبدل والتطويع النظري والعملي استنادا الى فكرة التوحيد نفسها. فقد ارتبطت هذه الظاهرة بتنوع التجارب واختلاف المصالح وعدم تكامل الفرد والجماعة والأمة والدولة. كما أنها الجزء الحيوي من دراما الوجود الإنساني، التي جعل منها الإسلام كتابا يمكن تأمل معناه ومغزاه في القرآن. وشأن كل كتاب كبير المغزى والمعنى والقيمة والأثر لا يمكن قراءته بصورة فردية إلا على قدر ما في المرء من استعداد لفهم المغزى والمعنى والقيمة والأثر، أي على قدر فرادنيته وأصالتها. لقد بلور الإسلام المحمدي فكرة التوحيد بوصفها منظومة أخلاقية المنزع وروحية المعنى. لكنها شأن كل فكرة كلية كان لابد لها من أن تتجزأ في معارك التفسير والتأويل الملازمة لطبيعة وحجم الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري. وان تجد بالتالي ممراتها الى أساليب التأسيس النظري والسلوك العملي. ويمكن رؤية ملامح هذه الحالة بعد موت النبي محمد، واستفحالها زمن عثمان وتبلورها التام في مجرى التحول العاصف لصعود الأموية.

كان صعود الأموية تحولا دراميا هائلا في التاريخ الإسلامي. حيث أدى في مجرى استبدادها السياسي الى إعادة فكرة الدهر الجاهلي ولكن من خلال ربطه بالسلطة وليس القبيلة. بمعنى فناء كل شيء وبقائه في السلطة. من هنا طابعه الدموي والمستبد. وفيه يكمن امتحان وبلاء الروح الأخلاقي الإسلامي الذي حرق أجساد اغلب مثقفي المرحلة. بمعنى وضع أجسادهم الفردانية في مواجهة سيل العرم الأموي ونتقامه الدموي. فقد كانت هذه المواجهة الكبرى تحتوي على كمية ونوعية المعاناة المتراكمة في الرؤية الجاهلية والإسلامية وصراعها الجديد. فقد كانت الأموية من حيث الجوهر جاهلية جديدة مغلفة بغلاف الإسلام. مما جعل

منها احد النماذج القاسية بالنسبة لامتحان الروح الأخلاقي. فالأموية غريزة وجسد، إي زمن الأشباح. من هنا محاربتها العنيفة لفكرة الحرية وقدر الإنسان، وتمجيدها لعبودية الجبرية السياسية. بحيث طبع كل وجودها بطابع الانتقام والقتل والحروب والفتن. وفيه أيضا يمكن رؤية سر صعود لفكرة القدرية الأخلاقية والجبرية المتسامية بوصفها المنظومة الفكرية الأولى لتاريخ الروح الإسلامي. وإذا كانت القدرية الإسلامية الأولى اقرب ما تكن الى صيغة البلاء الفكري والأخلاقي في المواقف الفردية، فلأنها الصيغة الأولية والضرورية لمحاكاة التجربة المتسامية للفكرة الإسلامية وشخصية النبي محمد ونبلاء الرعيل الإسلامي الأول. مما جعل من تحدي رجال القدرية الأوائل لجبرية الأموية السياسية جزء من تراكم الروح الفرداني. ومن ثم احتواءه بالضرورة على توحيد الرؤية التاريخية ومزاجها في منظومة الفكر الداعية الى إعادة بناء الهوية الإسلامية للفرد والجماعة والأمة والدولة والقيم. بمعنى احتواءها على قيم المسلم – المؤمن) والجماعة – الأمة وفكرة التوحيد، من خلال تحسسها وعقلها بمعايير الالتزام الفردي والمسئولية الأخلاقية. وقد كانت هذه النتيجة الوجه الآخر أو المناقض لمحاولة الأموية الاستحواذ على الفرد والجماعة والأمة والباطن والظاهر والروح والعقل والوجدان بالقوة والقهر والمال والابتزاز.

فالجبرية السياسية فكرة أموية خالصة. ومن الناحية التاريخية كانت وثيقة الارتباط باستتباب السيطرة الأموية. وهو ارتباط سيس المضمون الأخلاقي الأولي لجنين الفكرة الجبرية في القرآن من خلال تحجيرها بمساعي ومغامرات السلطة. وليس تشددها اللاحق سوى الرد "النظري" على مواقف القوى المناهضة للأموية واجتهادها التاريخي بصدد تأسيس فكرة الحرية بمعايير الرؤية التوحيدية الإسلامية الأولى. بعبارة أخرى، إن الجبرية الأموية هي الصيغة العقائدية لدهائها السياسي في مواجهة قدرية الخوارج والشيعة المتراكمة في جهادية الفعل والرؤية الوجدانية. الأمر الذي يفسر تحويل العقيدة التوحيدية والإسلام في الرؤية الأموية الى جزء من عقيدتها السياسية. بمعنى نفي الروح الماورائي بجسد المصالح، وأخلاق السمو العملي بدهاء العقل الخبيث أو القوة الغضبية. وبالتالي لم تكن جبريتها السياسية العقائدية (الدينية) سوى الصيغة المناسبة من اجل مواجهة المعارضة أو تحييدها أو تخريبها أو قتلها. وليس مصادفة أن تجعل الأموية من إعلان القدرية فكرة مناهضة للإسلام. والسبب الرئيس لذلك يقوم في أن تيار القدرية الأول يتطابق من حيث المبدأ والغاية مع فكرة الالتزام والمسئولية العقلية والأخلاقية للفرد بوصفها قدره الشخصي. وليس مصادفة أيضا أن تعارض "القدرية الأولى" السلطة الأموية على امتداد تاريخها السياسي. تماما كما كانت السلطة الأموية تكن لهم مقادير

مختلفة من العداء الجلي والمستتر. فقد كان هذا التعارض يتمثل ويمثل اتجاهين متناقضين في التراث العربي والإسلامي، التيار المحلي (العربي العرقي الضيق) والتيار الكوني (الإسلامي وفكرة الأمة الثقافية). وقد تمثلت القدرية الإسلامية ومثلت من الناحية المجردة فكرة المصير والأجل المحتوم والدهر والمصير والموت والبطولة والمروءة العربية والإسلامية في مجرى صراعها مع جبرية الأموية السياسية. وهي مواجهة كانت تتمثل من حيث الجوهر المخاض العسير لصيرورة الدول الإمبراطورية وثقافتها الكونية. فقد كانت الأموية بقايا الجاهلية التي لم تنقرض رغم تثلمها في مجرى تشويه الأبعاد الكونية التي جرى وضع أسسها في بداية الخلافة. من هنا تشبها بالإرث المسلوب في مجرى انتصار الإسلام وتثبيت قيمه الروحية والأخلاقية والحقوقية. وفي هذا يكمن سبب انتصارها لفكرة الجبرية السياسية والعقائدية، بوصفها الصيغة التي عادة ما تلازم انبهار النفس الغضبية بعد تعرضها لهزيمة تاريخية. ومن هنا أيضا دمويتها وقسوتها وعنفها الشديد في الانتقام من تاريخ الفكرة. لكنه انتهاك لا يصنع غير زمن الأشياء العابرة. وهي نتيجة كانت جلية للرؤية القدرية الأولى. من هنا مناهضتها للأموية بمعايير الروح الفاعل وشعور المسئولية الهائل.

وفي مجرى صراعها ضد الأموية استطاعت القدرية الإسلامية الأولى مواجهة تصحر الروح والجسد والقيم. بحيث جعلت من روحها وجسدها وفكرها وعقلها وضميرها وحسها وحدسها فداء روت به صحراء الروح الآخذة بالتوسع في مجرى نمو المدنية الجاهلية الجديدة للأموية. إذ تمثلت القدرية كل المفاهيم المتعلقة بإرادة الإنسان وسوقه المحتوم إلى "الخاتمة"، من خلال البحث فيها أيضا عن بصيص الأمل الخالد بان لكل خاتمة عاقبة ترافقها، هي مضمون المصير الحقيقي التي تؤول إليه الأمور. مما جعل من القدرية الإسلامية الأولى الصيغة التاريخية الجديدة لتقاليد الفكرة الإسلامية المحمدية التي أسس لمرجعيات الروح الثقافي على مستوى الفرد والجماعة. ومن ثم احتوت في أعماقها على منظومة البدائل التي جسدت خلافة الراشدين الثلاثة (أبو بكر وعمر وعلي) صيغتها السياسية والعملية والأخلاقية. وإذا كانت هذه المنظومة قد تعرضت الى اهتزاز هائل وتخريب مس أسسها الكبرى وقواعدها الفكرية وقيمها الأخلاقية زمن عثمان، وانقطاع قاتل زمن الأموية، فان مصير القدرية الإسلامية الأولى كان يقوم في مقاومة هذا الانحراف التاريخي الهائل من خلال حفر القدر المحتوم للأموية بأقدارهم. وتعكس هذه المهمة أولا وقبل كل شيء مسار الروح والأرواح. وليس مصادفة أن تلتقي القدرية الأخلاقية والجبرية المتسامية (للجهمية) في مواجهتهما للاستبداد الأموي على قيم الفكرة الإنسانية. إذ يبرهن هذا الاتقاء على أن حقيقة المثقف والثقافة الحقيقية هو التزام شامل بالمعنى الإنساني

للفكر والتفكر والفكرة. ومن ثم ليس التباين بما في ذلك الاختلاف العقائدي الكبير بينهما سوى اختلاف الرؤية الفلسفية تجاه كيفية إبراز الأبعاد الإنسانية الكامنة في الفكر والتفكر. وهو اختلاف حيوي للفكر والتفكر والثقافة كما انه صانع الأرواح الحرة، وقاتل ومميت للسلطة واستبدادها. وليس مصادفة أن يكون المصير الفردي للقدرية الأوائل والجبرية المتسامية القتل والموت من جانب السلطة الأموية. فقد عكسوا في استشهادهم نماذج متنوعة عن كيفية تمثل حقائق الروح المتسامي، وأسسوا عبر ذلك مرجعيات الحقائق الأبدية للمثقف في كيفية مواجهة السلطة بمعايير الحق والحقيقة.

*****

معبد الجهني – مثقف الإرادة الحرة

للإرادة قدرها في المصير! ومن ثم قدرتها على سحق وساوس العقل وهواجس الضمير في حالات الحسم الفردي للمواقف. كما تعطي للإرادة قيمتها التاريخية بوصفها صانعة الأفعال والقيم الكبرى. وعلى قدر ونوعية الإرادة تبرز حقيقة الشخصية ومأثرتها التاريخية. إذ لا تبلغ الإرادة حقيقتها الأولى، بوصفها وعيا متساميا للحرية، إلا حالما تصبح فكرة الإرادة والاختيار اختبارا في المواقف العملية. وقج جسّد معبد الجهني هذه الحالة والمصير في مواقف الحسم الفردي، عندما آثر بتقديم نفسه أمام قدر الحقيقة وإرادتها في مواجهة السلطة المتجبّرة بجبرية المصادرة السلطوية لمفاهيم الحق والحقيقة والحقوق والله والروح والجسد. وليس مصادفة أن تجمع كتب التاريخ والفكر بهذا الصدد على أن معبد الجهني هو أول من تكلم بالقدر[1]. بمعنى انه أول من رفع مهمة الدفاع عن حرية الإرادة الإنسانية الى مصاف الفكرة المجردة والمنظومة المتسامية في الموقف من الإنسان والسلطة. فقد كانت هذه الفكرة تتراكم في مجرى المواقف المعارضة للسلطة وانحرافها عن القيم الإسلامية الأولية الكبرى للعدل والمساواة والجماعة. واستقى الوهج الوجداني لهذه القيم من عيشه الأول في المدينة[2]، وتهذيبها العقلي اللاحق في

---

[1] الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٣٥، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٠، ابن الكعبي: طبقات المعتزلة، ص٢٥-٢٧.

[2] إن الحكم القائل، بأنه كان من تلامذة أبي ذر الغفاري قد يحتاج إلى توثيق علمي. لكنها فرضية معقولة من وجهة نظر "التأثر" الفكري والأخلاقي. بمعنى التلمذة على مثال أبي ذر الغفاري بسبب شخصيته ومواقفه العملية. فهما يتشابهان بهذا الصدد. بمعنى استعدادهما العلني والمباشر في معارضة السلطة والتضحية من اجل المبادئ المعلنة. والشيء نفسه يمكن قوله عن تأثره بالحسن البصري. وذلك بسبب الموقع الروحي الذي احتله الحسن البصري آنذاك في محيط الثقافة الإسلامية.

البصرة. وليس مصادفة أيضا أن تجمع كتب السلفية المتحجرة القديمة والحديثة على أن "انحراف" معبد الجهني كان بسبب انتقاله الى البصرة، التي تعج بمختلف المذاهب وفلسفات الأقوام والأمم والثقافات القديمة. وهو تأويل مقلوب لفكرة الأصالة والحرية. فالبصرة هي قاع التراكم القديم لمجرى الرافدين. ومن ثم مرتكز العراق الطبيعي. ومن هذه "الطبيعة" نمت مختلف تقاليد ونماذج الرؤية العقلية والروحية التي ميزت العراق قبل "طوفان" البقايا البدائية التي نظفت أراضيه لنشوء وتطور المدنية العراقية السومرية وتراكمها اللاحق في بابل وآشور. وليس مصادفة أن تكون هي قاعدة النمو والتراكم الهائلة للفكر العربي الإسلامي بمختلف نماذجه وأشكاله ومستوياته الأولية.

لقد حملت البصرة على أكتافها من جديد مهمة إرساء أصول الثقافة الكونية. وشأن كل عملية من هذا القبيل كان لابد لها من أن تواجه الإرادة المتعثرة والمتكسرة بإرادة الروح العقلي والأخلاقي. بمعنى الارتقاء على الغريزة من خلال تذليل معالمها الأكثر همجية. وهو السر الذي يختبئ وراء المواجهة العنيفة بين أدباء وشعراء وزهاد ومفكري البصرة بمختلف فرقهم وبين السلطة الأموية بمختلف ولاتها! كما انه السر الذي جعل من البصرة مرتع المواجهة الفكرية والأخلاقية والسياسية للأموية. ومن ثم لم تكن شخصية معبد الجهني الصالحة في رواية الحديث (النبوي) و"رداءة مذهبه" سوى الصيغة المتكلسة لتقاليد الرؤية المحشوة بعناصر التقليد وجمود العقل وضمور الوجدان الحر[1]. ووجدت هذه الصيغة تعبيرها في التقييم المنهار القائل، بان معبد الجهني "ضال مسكين"[2]! ويستمد هذا التقييم مقوماته من رداءة ميزان القيم والتقييم الذي جعل من شخصية فكرية روحية أخلاقية متسامية ومتجانسة في مواقفها من اجل الحق والحقيقة والتضحية من اجلهما ردي المذهب مسكينا ضالا! وعندما نضع هذه التقييمات ضمن سياقها الفعلي، فإنها لم تكن تعني في الواقع سوى بطولته الحقيقة واستقامته التامة في مواجهة ضلال السلطة وسدنتها وفساد الروح الأخلاقي وعبوديتها للسلطة وانحطاطها المعنوي.

لقد جمع معبد الجهني في ذاته رجل الفكر العقلي والتفكر الأخلاقي والفكرة العملية في مواجهة السلطة الأموية وانحرافها عن قيم الإسلام الأولى ومبادئه الكبرى. حيث تراكم هذا الجمع في مجرى مشاركته الحية والمباشرة في مجرى الصراع العنيف الذي لازم صيرورة الدولة الإمبراطورية. فقد كان "تابعيا" واستمع الحديث واستقى معلوماته ومعارفه الأولية من

---

[1] المقصود بذلك عبارة الدارقطني عنه "حديثه صالح ومذهبه ردئ".

[2] الذهبي: لسان الميزان، ج٤، ص٤٢٤.

شخصيات كبرى مثل عبد الله بن عباس. كما عاصر واشترك في معارك التحكيم وصعود الأموية، أي في كل الانقلابات الحادة التي ميزت مرحلة الانتقال أو النكوص الكبرى من الخلافة الإمبراطورية الى إمبراطورية السلطة القبلية. مع ما ترتب عليه من فتنة تاريخية وجدت انعكاسها الإيديولوجي في عقيدة الجبرية السياسية الأموية ومعارضتها الأولية الكبرى في مبادئ وقيم الإرادة الإنسانية الحرة. ووجد هذا الصراع تعبيره على لسان فقهاء السلطة الأموية وتقاليدها اللاحقة في مختلف نماذج "التسّنن" لعبوديتها المريرة. وليس مصادفة أن تشترك كل نماذج "التسنن" في إلصاق تهمة الانتحال "النصراني" و"اليهودي" و"المجوسي" وما شابه ذلك، على كل أولئك الذين تميزوا برفعة الروح ونقاء القلب وشكيمة الإرادة والاستعداد على مواجهة "مغريات" الغريزة المرتعشة أمام صورها الباهتة. من هنا تقليدية الاتهام وافتقاده الى وهج البحث عن الحقيقة وانعدام التأسيس فيه لأية قيمة إنسانية، باستثناء شحذ "مهارة" تشويه العقل وتعمية القلب وتخريب اللسان. من هنا حكاية العجائز المغرية لنفسية وذهنية "أهل السنة الجماعة" في مواجهة "تلبيس" العقل الجريء. من هنا امتلاء "مؤلفاتها" بترديد الصيغة المبتذلة والمقبولة لذهنية العوام، من أن "أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن، كان نصرانيا فاسلم، ثم تنّصر. واخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي"[1]. إذ تتسم هذه الصيغة بقدر كبير من السطحية والابتذال، لكنها مناسبة لنفسية وذهنية "التسنّن" الوديع في عبوديته للأموية وتقاليدها الجبرية.

فمن الناحية التاريخية ليست هناك علاقة جوهرية بين عبارة "أهل السنّة والجماعة" الدارجة بعد أن تحولت الى صيغة "إيمانية" ومذهبية، بفكرة الجماعة التي بلورها تاريخ الصراع الأول بين محمد ومناوئيه من أهل مكة. فقد كانت فكرة الجماعة الأولية هي فكرة المواجهة المنظمة ضد جاهلية الوثنية العربية بشكل عام والمكية بشكل خاص. أنها كانت الصيغة الأولية لتنظيم مواجهة العنف والإكراه والقوة المادية (المالية) المميزة لخاصة قريش في مواجهة التهديد الذي تعرضت إليه بفعل صعود "الآلهة الجديدة". بعبارة أخرى، ليست "الجماعة" الإسلامية

---

[1] البغدادي:الفرق بين الفرق، ص١١٧–١١٨ . ويمكننا رؤية صدى هذه الرؤية في كتاب المقريزي (الخطط) رغم نزاهته العلمية ودقته الفكرية. إذ نعثر عنده على صيغة تقول بأن "أول من قال بالقدر في الإسلام معبد الجهني. وكان يجالس الحسن البصري. فتكلم بالقدر في البصرة. وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عيد ينتحله. واخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الاساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالاسواري". وهي صيغة أكثر تدقيقا من حيث العبارة والفكرة والتاريخ ولحد ما أكثر واقعية، لكنها تحتوي على صدى الاتهام الأيديولوجي الواسع الانتشار ضد بقايا الذكرى العائمة في وساوس وخيال "أهل السنّة والجماعة" المتربي بأعاصير السلطة القامعة للعقل والضمير، وسلطة القضاء والقدر (السياسية والمذهبية الجامدة) التي جعلت من القدرية الأولية قضاء منسيا في جبرية الانحطاط الملازم لجمود العقل وسيادة التقليد.

سوى الصيغة الأولية لوحدة الفكرة المجردة والمنظمة للأمة القادمة على مثال الإله الواحد في مواجهة إخطبوط الوثنية وأصنامها المتعددة بوصفها الصيغة الرمزية لتنوع قبضة الاستحكام المتنوع لارستقراطية قريش. فقد احتوت فكرة "الجماعة" في أعماقها على البذرة النموذجية لكل الحركات الكبرى في مراحل صعودها الأولى، أي تمثل فكرة الحق والحقيقة على مستوى العلم والعمل. وبالتالي لم يعن انتصار الإسلام على مستوى الجزيرة وتأسيس دولة الخلافة وبالتالي امتداده الى عوالمه التاريخية الثقافية (العالم العربي) وما وراءه سوى الحالة التي نفت وتمثلت فكرة الجماعة بفكرة الأمة. ومن ثم لم تعن فكرة "أهل السنة والجماعة" سوى الفكرة الضيقة التي لازمت نزوع الأموية في الاستحواذ على السلطة باسم تمثل "الجماعة الأولى" وقدرها التاريخي الروحي على انه قضاء الله الأبدي (التي حصلت على تأسيسها النظري المزيف بفكرة الأئمة من قريش"). من هنا جبريتها السياسية. بينما كانت فكرة الأمة هي محيط ومن ثم آفاق الإبداع غير المحدود الذي لازم صيرورة الروح الثقافي الكوني لخلافة، الذي تمثلته مختلف قوى المعارضة من شيعية وخوارج وقدرية، كل بطريقته الخاصة، بوصفه المسار المتنوع لوحدة المساعي الإنسانية الكبرى. وقد تمثل معبد الجهني هذه المساعي من خلال تأسيسه للصيغة الأولية لمنظومة الرؤية الفلسفية بصدد قضية الإرادة في تاريخ الفكر الإسلامي. ومن ثم جعلها مقدمة للرؤية السياسية. بمعنى توظيف الفكرة الفلسفية عن حرية الإرادة بالشكل الذي يجعل منها نقيضا لجبرية الأموية السياسية. ومن الممكن رؤية نموذجها الجلي في حمية الانتفاض الكاره لفكرة الجبر الأموية كما ترويها كتب التاريخ عندما دخل معبد الجهني مرة ومعه عطاء بن يسار وهما يقولان له

- إن هؤلاء (الأمويون) يسفكون الدماء ويقولون، إنما تجري أعمالنا على قدر الله.
- كذب أعداء الله!

إننا نعثر في هذا الحوار المقتضب على كثافة المعارضة الكبرى التي كانت تعتمل في قلب معبد الجهني وذهنه ومواقفه من السلطة وأيديولوجيتها الجبرية (الاستبدادية). وهي كثافة يمكن رؤية بقايا العارمة في وحدة المبادئ المنظومة في فكرة معبد الجهني عن الإرادة بوصفها قدر الإنسان وارتباطها بفكرة العدل الإلهي. بعبارة أخرى، إن إرادة الله هي إرادة عادلة، وبالتالي فان الإرادة الإنسانية الحقيقة عادلة بالضرورة. وهي المقدمة التي حاول معبد الجهني دمجها وتوظيفها من خلال تفعيل مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". فإذا كانت الأموية هي التجسيد الخشن للظلم والمنكر، من هنا يمكن فهم سر انخراطه العملي في حركات المناهضة للأموية التي قام بها القراء (المثقفين) وحركة عبد الرحمن بن الأشعث. من هنا انتقام الأموية منه

بطريقتها المعهودة بقتله صبرا بعد تعذيبه[1]. وهي الخاتمة التي ختمت بها الأموية صمام الاحتقان الفائر بروح المقاومة العقلية والأخلاقية ونزوعها الإنساني العميق، الذي أدى الى انفجارها اللاحق في إثارة أبعاد الفكرة الكونية الناشئة لإمبراطورية الثقافة الصاعدة. وهو انفجار أسس له معبد الجهني بوصفه الشخصية التاريخية الأولى والكبرى التي عارضت جبرية السلطة السياسية بمنظومة الرؤية الفلسفية القائلة بان حرية الإرادة الإنسانية الحقيقة تقوم في تمثيل فكرة العدل الإلهي وتحقيقها العملي في المواقف.

*****

عمر بن نعيم العنسي (المقصوص) - مثقف الإرادة الحرة وقصاصها التاريخي

للقدر أقداره في مصائر المثقفين! وهي الحالة التي جسدها رجال القدرية الكبار. لقد اختلفوا في الأماكن والأمزجة وتوحدوا في مصير المواجهة المريرة مع السلطة. فإذا كان مقتل معبد الجهني وهو يكتب خطبه ورسائله بين قوات المعارضة المسلحة للأموية، فان دفن عمر المقصوص حيا تزامن من جانب السلطة الأموية في مرحلة مواجهتها العنيفة لاهتزاز "شرعيتها". ولم تكن هذه "الشرعية" في خلد المثقفين المسلمين أكثر من سفاهة. من هنا اندفاعهم الدائم في معارضتها ومواجهتها في أول مناسبة وفرصة سانحة، بكل ما أوتيت به جوارح أجسادهم ومغامرات أرواحهم.

وقد مثل عمر العنسي احد النماذج الباطنية المتسامية لهذه المعارضة. وقد يكون هو الشخصية الوحيدة التي جسدت احد اغرب واصدق أنواع المعارضة التي اجترحها المثقفون المسلمون، من خلال مواجهته للسلطة والسعي لإرجاع فكرة الشرعية إليها وهو في دهاليز تقاليدها المغلقة. لكنها حالة نادرة الحدوث. وقد تكون هي الحالة الوحيدة النموذجية في تاريخ السلطة على العموم. وإذا كان من الممكن العثور على نموذج سابق لها في تربية أرسطو للفاتح الكبير الكسندر المقدوني، فان الخلاف بينهما يبقى عميقا. فقد كانت لمأثرة أرسطو سطوتها الخاصة في ظل الفكرة التي نطق بها فيليب الثاني والد الكسندر المقدوني، عندما قال، بأنه يحمد الآلهة ليس لأنها أعطته ولدا، بل لأنه ولد في زمن أرسطو. وهي الفكرة التي لم يكن بإمكان بني

[1] ابن كثير: البداية والنهاية، ج٩، ص٣٤، الذهبي: ميزان الاعتدال، ج٣، ص١٨٣، الزركلي: الأعلام، ج٨، ص١٧٧.

أمية قولها عن عمر العنسي. على العكس. لقد كان إجماع بني أمية بعد تنازل معاوية بن يزيد عن السلطة ومحاولته إرجاعها للأمة، بقولهم لعمر: أنت أفسدته وعلمته!

إننا نعثر في هذا الاختلاف في المصير عن تباين النزوع الفكري والروحي. فقد كان أرسطو يمثل ارستقراطية الروح الإمبراطوري، بينما كان عمر المقصوص يمثل إمبراطورية الروح العادل. فقد كانت هذه الإمبراطورية تتراكم في مجرى الصراع الحاد بين مختلف مكوناتها، وبين مساعيها المتضادة في مجرى التحول من خلافة الى ملوكية. ووجد هذا التضاد والصراع انعكاسه الدرامي الأول في صعود يزيد بن معاوية الى السلطة واعتزال ابنه معاوية بن يزيد عنها. إذ احتوت هذه الدراما في أعماقها على طبيعة الصراع الدفين بين زمن السلطة وتاريخ الفكرة. وهي الصراع الذي وجد تعبيره النموذجي والمثير في الخاتمة التي واجهها عمر المقصوص وهو يواجه اتهام بني أمية إياه بما أسموه بإفساد معاوية بن يزيد! حيث تجمع الروايات بهذا الصدد على مضمون واحد متباين الصيغ. لعل أكثرها شهرة ودقة الرواية القائلة، بان بنو أمية دخلوا على عمر المقصوص بعد موت معاوية بن يزيد وقالوا له:

- أنت علمته هذا!
- لا والله! وإنه لمطبوع عليه! والله ما حلف قط إلا بمحمد وآل محمد وما رأيته أفرد محمدا منذ عرفته[1].

أما الرواية الأخرى، فإنها تضيف عبارات لها علاقة بالموقف من التشيع. كما هو الحال في الرواية التي تصور الحوار بينهما بالشكل التالي:

- أنت علمته هذا ولقنته إياه وصددته عن الخلافة وزينت له حب علي وأولاده، وحملته على ما وسمنا به من الظلم، وحسنت له الباع حتى نطق بها نطق وقال ما قال!
- والله ما فعلته! ولكنه مجبول ومطبوع على حب علي!

وهي إجابة ما كان بإمكانها أن تقنع بني أمية، على العكس لقد وجدوا فيها خروجا على معنى وحقيقة الفطرة! من هنا إجماعهم على دفنه حيا[2]. وهو "إجماع" يمكننا أن نتحسس فيه نفسية وذهنية الاستبداد الأموي، أي الخروج على منطق الحق والشرعية الذي لازم تخريب صيرورة الخلافة بوصفها عقدا اجتماعيا محكوما بقوة الشريعة وأولوية المصالح العام للأمة. من

---

[1] اليعقوبي: كتاب التاريخ، ج٢، ص٢٤٠.

[2] كمال الدين الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج١، ص٨٥.

هنا مفارقة عبارة تحول العلم الى قوة مفسدة! لكنها كانت تحتمل بين جوانحها سوط السلطة وصوت الفكر الحر. من هنا كان إجماع بني أمية على دفن عمر العنسي حيا هو الصيغة الانتقامية المعكوسة "الحية" لرؤيتهم فيه القوة أو الشخص الذي أراد دفنهم وهم أحياء! ووجدت هذه الصيغة الرمزية تعبيرها في الحوار المقتضب المنسوب الى عمر بن نعيم مع تلميذه معاوية بن يزيد. فعندما مات يزيد بن معاوية وجرت مبايعة ابنه معاوية، فانه يسأل أستاذه عمر بن نعيم:

- ما ترى؟
- إما أن تعدل وإما أن تعتزل!

وإذا كانت حالة الاعتزال عن الحكم وخلع البيعة هي النتيجة التي توقف عندها موقف معاوية بن يزيد، فانه يكشف بذلك عن طبيعة الحالة الدرامية التي كانت تتصادم فيها قوة الإرادة المتسامية، التي يصعب فيما يبدو تصورها عند ابن احد أكثر الحكام فسقا ورعونة، دون شخصية مربيه. وتتصف هذه الحالة بقدر كبير من التعقيد، بما في ذلك بالنسبة للبحث العلمي الدقيق. بمعنى كيف كان بالإمكان اختيار شخصية أخلاقية عقلانية داعية لفكرة الحرية وتأسيسها النظري الأول في الثقافة الإسلامية، لكي يكون مربيا لأبناء يزيد بن معاوية؟!

طبعا من الممكن تفسير ذلك بشخصية يزيد بن معاوية نفسه، التي لا تخلو من نزوع للحرية المتهورة، ومن ثم شبه انعدام للمبالاة تجاه قضايا العقيدة والفكرة. فقد كان يزيد بن معاوية حرا بمعايير السلطة الفردية، وشاعرا بمعايير الجاهلية، خلط في ذاته كل المتناقضات التي لم يربطها شيء غير لذة الجاه والباه! إذ دفع القدر هذه المتناقضات من خلال ثقوبه المتناثرة في قصور الأموية شخصية عمر بن نعيم لكي يكون مربيا لأولاده. أما النتيجة فقد كانت صدمة للأموية بكاملها وجدت تعبيرها المرعب في خطاب معاوية بن يزيد للتخلي عن العرش. ويعكس هذا الخطاب أولا وقبل كل شيء شخصية عمر بن نعيم.

بمعنى إننا نعثر في شخصية الخليفة المتخلي عن حق الإرث في الخلافة شخصية عمر بن نعيم الذي أدى إحدى أهم الوظائف الكبرى للمثقف، ألا وهي تربة النخبة السياسية الفاعلة بمعايير الحق والإخلاص للأمة، وبالاستعداد للتخلي عن الحكم لمن هو أفضل منه. وعندما أجاب عمر بن نعيم قبيل مقتله بأنه لم يفعل إلا ما كان يعتمل في قلب تلميذه، بينما أصر بني مروان على انه الفاعل الأساسي فيما جرى، فأنهما كانا كلاهما على صواب. فقد أدى عمر بن نعيم دور الشخصية المفكرة وهو متلبس ثوب المربي المختبئ بين قصور الأموية ليكشف عن قصورها في الارتقاء الى مصاف الفكرة المتسامية عن الدولة والأمة والإنسان وأقدارهم في الوجود.

ووجد هذا الاختباء تعبيره في الحالة الحرجة التي واجهتها فكرة حرية الإرادة عند معاوية بين يزيد وهو يتأمل عبارة أستاذه "إما أن تعتدل وإما أن تعتزل". بمعنى الوقوف أمام اختبار الإرادة باعتبارها اختيارا للعدل فقط. وهي حرية شاملة تواجه شمول الجبرية السياسية للأموية المستفحلة! وكان يمكن توقع معاناة عمر بن نعيم الحياتية والفكرية والنفسية والأخلاقية في مجرى هذه المواجهة وهو يعمل على تربية أبناء يزيد بن معاوية. الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول، بان التربية التي أنجزها عمر بن نعيم وجسدها في شخصية معاوية بن يزيد كانت الثار الروحي المتسامي والانتقام الأخلاقي الرفيع من رذيلة الأموية. ومن ثم فان الفكرة القدرية بوصفها قدر الإرادة الحرة في مواجهة زمن الرذيلة بتاريخ الفضيلة هي الاختيار الفكري والاختبار العملي لمنظومة القيم والمفاهيم الجديدة التي بلورها عمر بن نعيم في مجرى صراعه الباطني ضد الأموية.

لقد عمل عمر بن نعيم لحاله في قصم ظهر الأموية بوصفها خروجا على فكرة الحق والشرعية. إذ لم يعن تنازل معاوية بن يزيد عن السلطة سوى المواجهة الشاملة لجبرية واستبداد الأموية. ويحتوي هذا التنازل من حيث مقدماته الفكرية وغاياته على منظومة فكرية سياسية وأخلاقية عملية واضحة المعالم تنعكس فيها أولا وقبل كل شأ شخصية عمر المقصوص، الذي استطاع أن يقص جناح "الشرعية" الأموية[١]. فعندما نتناول خطاب الاعتزال والتخلي عن الخلافة الذي ألقاه معاوية بن يزيد، والجدل الدائر بينه وبين بني أمية والنتائج المترتبة عليه، فإننا تتبين أساسا شخصية عمر المقصوص. إذ أننا لا نملك الكثير من المعلومات عن حياته، باستثناء كونه كان مربيا لأبناء يزيد بن معاوية. وان اسمه الحقيقي هو عمر بن نعيم العنسي، ويقال القرشي. وانه كان ثقة في نقل الحديث[٢]. وإذا كان اسمه وشخصه ومأثرته وخاتمته ومصيره يلتمع من خلال دفنه حيا بأثر النهاية الدرامية التي رافقت اعتزال معاوية بن يزيد عن السلطة، فان ذلك يعطي لنا إمكانية القول، بان سلوك معاوية بن يزيد هو الوجه الآخر لتربية عمر المقصوص إياه. وتتجلى هذه الوحدة من خلالها منظومة الفكرة الجديدة التي أدرجها عمر بن نعيم في فلك السماء الثقافي وقاع الضمير السياسي للصيرورة الجديدة المرافقة للدولة الإمبراطورية. بمعنى الاعتراض والمواجهة الدفينة لتحول فكرة الشرعية ومعنى الخلافة الأول

[١] أطلق عليه لقب المقصوص من جانب بني أمية بعد دفنه حيا عقوبة على ما وجدوا فيه من اثر حاسم في هدم "الحق الأموي" في السلطة.

[٢] وهو أمر جلي في مواقف احمد بن حنبل وابن حبان وغيرهم منه فيما يتعلق بنقل الحديث. أما روايته فقد كانت أساسا عن أسامة عن أبي ذر الغفاري. وعنه كان يأخذ مكحول الدمشقي.

الى وراثة العائلة والقبيلة والخروج على منطق وقواعد الحق الشرعي. ووجدت هذه المواجهة محكها وانعكاسها واختبارها الحاد في العبارة التي رد بها عمر بن نعيم على سؤال تلميذه معاوية بن يزيد عندما وقف أمام مهمة استلام السلطة- "إما أن تعدل أو تعتزل". وقد آثر معاوية بن يزيد الاعتزال. لكنها حالة نادرة في تاريخ السلطة. ومن حيث مقدماتها وبواعثها تعكس أولا وقبل كل شيء عمق التربية الروحية الأخلاقية والسياسة التي حصل عليها من عمر بن نعيم.

وليس مصادفة أن تحاول الأموية لاحقا تبرير اعتزال معاوية بن يزيد عن الخلافة بأثر "ضعفه ومرضه". وهي الحالة التي تصورها محاورة مروان بن الحكم في مجرى دفن جثمان معاوية بن يزيد، عندما التفت الى من حوله متسائلا:

- أتدرون من دفنتم؟
- معاوية بن يزيد!
- كلا! هذا أبو ليلى![1]

وليس المقصود بابي ليلى سوى الكنية المعبرة عن شخصية الرجل العاجز والضعيف. وهي صورة يمكن رؤية صداها في الصيغة التي حاولت أن تجعل من معاوية بن يزيد شخصية رجل مريض منذ البدء، كما نراها على سبيل المثال في الوصف القائل، بان معاوية بن يزيد كان "ربعة من الرجال، نحيفا يعتريه صفار".[2] ولا نعثر على هذه الصورة في كتب التاريخ والسير ما قبل ذلك، وبالأخص في مجرى "عقد الولاية بالعهد" له عندما كان يومئذ ابن ثماني عشرة سنة من عمره، أي قبل ثلاث سنوات من استخلافه لأبيه يزيد بن معاوية. كما جرى استكمال هذه الصورة فيما يسمى بعدم خروجه أمام عامة المسلمين إلا بعد أربعين يوما أو ثلاثة أشهر حسب

---

[1] تعكس هذه العبارة الصيغة الشامتة لشخصية معاوية بن يزيد، أي الصيغة الأموية التي تعتبر القوة والعنف نموذجا أمثل للسلطة. وإذا كانت العرب تطلق كنية أبو ليلى على العاجزين من الرجال، انطلاقا من أن قريش كانت تقول عن الرجل الضعيف "أبو ليلى". (لسان العرب، ج١١، ص٦٠٩)، فإن إطلاقها من جانب مروان بن الحكم على معاوية بن يزيد ليس إلا الصيغة التقليدية بعد تفعيل مغزاها السياسي. وذلك لأن مضمونها كان يكمن في محاولتها مطابقة العجز عن التمسك بالسلطة مع حقيقة المغزى الفكري والسياسي الذي اجترحه معاوية بن يزيد. من هنا عدم دقة التأويل القائل، بأن المقصود بالضعف هنا هو بسبب كون فترة حكمه لم تتعد أكثر من ثلاثة أشهر. وذلك لأن مضمون "القوة" و"الضعف" مرتبط هنا بنفسية الغريزة وذهنية السلطة غير المقيدة بقانون وشرع. ومن الممكن العثور على ذلك في طبيعة ونوعية الصراع الذي لازم معترك الأموية من اجل استعادة أنفاسها. إذ تنسب إحدى العبارات النموذجية بهذا الصدد إلى مروان بن الحكم (وفي أخرى لازنم الفزاري) القائل "إني أرى فتنا تغلي مراجلها. فالملك بعد أبي ليلى لمن غلبا"! بمعنى أولوية وشرعية القوة بوصفها الفيصل الحكم في "اختيار" الحاكم. أما "المبايعة" والحصول على "الشرعية" فهي متممات القوة والعنف والإكراه. بمعنى ضرورة انتزاعها بالقوة من اجل استكمال القوة بمصادر تمويلها المعنوي!

[2] المسعودي: التنبيه والإشراف، ص٢٦٥.

الروايات الأخرى، ليلقي كلمته الشهيرة بالاعتزال عن الحكم[1]. وليس مصادفة أن تجد لحظة الاعتزال وفصل الاختيار الصعب بالتخلي عن الحكم صيغا مختلفة ومتباينة. والشيء الوحيد المشترك فيها هو فعل الاعتزال والتخلي. لكنه فعل يختلف من حيث رؤية معناه السياسي والأخلاقي، وبالتالي تأسيس مقدماته وغاياته.

فالصيغة الأكثر انتشارا تشير الى انه لم يخرج للأمة ليخاطبها بعد موت أبيه. واضطر تحت ضغط العائلة الأموية على الخروج بعد احتجابه فترة تتراوح ما بين أربعين الى تسعين يوما ليلقي خطبته التي يقول فيها، بأنه نظر في الأمر وما صارت إليه أحوال الأمة الى الوقوف أمام نفسه وأمام الله، فوجد نفسه حرجا أمام الموافقة على استمرار الأمور كما هي. بمعنى رفضه لاستلام مقاليد الحكم وهناك من هو أفضل منه، وألا لكان ذلك سلوكا يتعارض مع الحق. وانه لا يريد تكرار ما آل إليه مصير جده وأبيه. لهذا وجد من الضروري أن يضعهم أمام حلين واختيارين، الأول وهو خروجه منها عبر استخلافه عليهم من هو أفضل منه، والثاني هو أن يترك لهم حرية اختيار من يختاروه[2].

تحتوي هذه الصيغة في أعماقها على فكرة جوهرية تستجيب لمضمون ما كان يؤسس له عمر بن نعيم عن منظومة الإرادة الإنسانية الحرة بوصفها التزاما بالحق والعدل. مع ما يترتب عليه من تفعيل لإرادة الفرد والمجتمع تجاه منظومة الحق، بدأ من الموقف تجاه نوعية الحكم وانتهاء بخلجات الضمير. الأمر الجلي فيما ورد أعلاه من "إجبار" الإرادة الإنسانية المتسامية على اتخاذ موقف ضروري يصب في صالح الأمة والدولة والروح. لكنها صيغة تحتوي في عباراتها

---

[1] تشير بعض الروايات إلى أن مبايعة معاوية بن يزيد بالولاية قد حصلت على تأييد شبه عام باستثناء ابن الزبير وأهل مكة. لكنه لم يخرج إلى الناس بعد موت أبيه يزيد بن معاوية. وبقي ثلاثة أشهر ويقال أربعين ليلة، في بيته، لأنه كان مريضا. لهذا كان يأمر الضحاك بن قيس الفهري بإمامة الناس للصلاة بدمشق. وعندما استمرت الأمور هكذا فترة طويلة، قيل له:

- لو عهدت إلى رجل عهدا واستخلفت خليفة؟
- والله ما نفعتني حياً فأتقلدها ميتا. لكن إذا مت فليصلِّ عليَّ الوليد بن عتبة بن أبي سفيان، وليصل بالناس الضحاك بن قيس حتى يختار الناس لأنفسهم ويقوم بالخلافة قائم.

وهي رواية لا تخلو من توليف لوقائع فعلية، لكنها تخلط بين أمور مختلفة. وقد يكون ضعفها الأكبر في محاولة إبراز انزواءه واعتزاله وتخليه عن الحكم بفعل مرضه وعجزه.

[2] وقد أورد ابن قتيبة هذه الصيغة في كتابه قائلا، بأنه "لما مات يزيد بن معاوية، استخلف ابنه معاوية بن يزيد، وهو ابن ثماني عشرة سنة. فلبث واليا شهرين وليالي محجوبا لا يرى. ثم خرج بعد ذلك فجمع الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس! إني نظرت بعدكم فيما صار اليّ من أمركم وقلدته من ولايتكم فوجدت ذلك لا يسعني فيما بيني وبين ربي، أن أتقدم على قوم فيهم من هو خير مني وأحقهم بذلك وأقوى على ما قلدته. فاختاروا مني إحدى خصلتين: إما أن اخرج منها واستخلف عليكم من أراه لكم رضا ومقنعا، وإما أن تختاروا لأنفسكم وتخرجوني منها". (ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج٢، ص١٢-١٣.

على تناقض تولده مشاعر الرؤية المتضمنة في ملامح "الضعف والعجز" المحتمل في شخصية معاوية بن يزيد. بينما كان فعله السياسي هو احد النماذج الرفيعة المعبرة عن قوة الإرادة الصلبة في مواجهة إغراء النفس وتقاليد العائلة الإمبراطورية.

ومن الممكن تتبع مضمون هذه المواجهة الحقيقية في الصيغة الأكثر دقة وسعة فيما يتعلق بموقفه من التخلي عن السلطة، الذي نعثر عليه في الرواية القائلة، بأنه حالما بدأت عملية المبايعة له بعد موت أبيه، فانه اقبل على أستاذه عمر بن نعيم ليستشيره بالأمر، فأجابه "إما أن تعدل وإما أن تعتزل". وهو المفترض الهائل الذي يجعل من الاختيار اختبارا كما لو أن المرء يقف أمام هوة الوجود والعدم. وقد اختار معاوية بن يزيد وجود الفضيلة وعدم الرذيلة. بمعنى اختيار الصيغة الأصعب في مواجهة زمن السلطة والعائلة بتاريخ الدولة والأمة. وتجلى هذا الاختيار بأدق صورة له في خطبته التي يمكن توليف صيغتها الجامعة فيما لي: " أيها الناس! ما أنا بالراغب في الائتمار عليكم لعظيم ما اكرهه منكم. واني لأعلم إنكم تكرهوننا أيضا! لانا بلينا بكم وبليتم بنا! ألا وان جدي معاوية بن أبي سفيان نازع الأمر من كان أولى به منه، فركب كما تعلمون حتى صار مرتهنا بعمله. ثم تقلده أبي وقد كان غير خليق به، فركب هواه واستحسن خطأه وعظم رجاؤه. فوالله لئن كانت الدنيا مغنما لقد نلنا منها حظا، وإن تكن شرا فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها. ولا أحب أن القي الله بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم ولوّه من شئتم".

إننا نعثر في هذه الصيغة المركبة للخطبة على أولوية وجوهرية النقد العنيف للأمة والفرد والعائلة والسلطة والنفس. ومن ثم تحتوي في وحدة مكوناتها هذه على رؤية ترتقي الى مصاف المنظومة المتجانسة للإرادة الإنسانية الحرة في الموقف من إشكاليات الوجود الكبرى للأمة والتاريخ والمستقبل. وليس مصادفة أن تواجهه العائلة الأموية بمنظومة المعارضة المتنوعة من ثنيه عن التنازل أو تقليده الخلافة لشخص آخر منهم، أي المعارضة المتوحدة في محاولة الإبقاء على نمط الحكم الاستبدادي والتوريث فيه.

وليس مصادفة أن تنقل لنا بعض كتب التاريخ كيف أن العامة أيضا تأففت من موقفه هذا. ويمكن تحسس ردود الفعل في هذا التأفف بسبب مهاجمته الأمة على ما اقترفته وتقترفه من عبودية أمام السلطة وتنازلا عن إرادتها في اختيار الحق والوقوف الى جانبه حتى النهاية بوصفه مضمون الحقيقة الإنسانية. وعندما طالبته العائلة، بعد دس السم إليه، وقبيل موته، بان يستخلف من يراه مؤهلا لها (ويقصدون بذلك من بينها) فانه أجاب "عند الموت تريدون

ذلك؟! لا والله لا أتزودها! ما سعدت بحلاوتها فكيف أشقى بمرارتها".[1] وعندما استحلفته أمه بلبنها ورضاعتها إياه للتنازل عنها لأخيه خالد بن يزيد، فانه أبى ذلك واستكرهه قائلا:

- لا أتحملها حيا وميتا!
- ليتك كنت حيضة، ولم اسمع بخبرك!
- والله لوددت أن كنت ذلك! ولم اعلم أن لله نارا يعذب بها من عصاه![2]

بينما استغرب مروان بن الحكم أن يسعى معاوية بن يزيد الى إعادة صيغة الانتخاب الإسلامية الأولى التي جرى التأسيس الأولي لها بممارسة الشورى، عندما قال له بعد خطاب التنازل عن الخلافة:

- أسّنة عمرّية؟
- أغد عني! أعن ديني تخدعني؟ فولله ما ذقت حلاوة خلافتكم فأتجرع مرارتها! ائتني برجال مثل رجال عمر، على انه ما كان جعلها شورى وصرفها عمن لا يشك في عدالته ظلوما![3]

كل ذلك يكشف عن طبيعة وحجم الدراما السياسية الهائلة التي أحدثها سلوك معاوية بن يزيد، بوصفها المسرحية التاريخية الكبرى للفكرة الجديدة التي بذر نواتها الأولى عمر بن نعيم. وهي نواة كانت تحمل ثمار الإرهاصة الروحية الكبرى في الموقف من الجبرية السياسية للأموية، ومن ثم تأسيس فكرة الحرية والعقلية والأخلاقية.

فقد كان التنازل السياسي لمعاوية بن يزيد يعكس مضمون الفكرة السياسية لعمر بن نعيم والقائمة في تأسيس فكرة الشورى وإرجاع الشرعية للأمة فيما يتعلق باختيار حكامها من خلال وحدة المفاهيم والقيم الأخلاقية والعملية للإرادة الإنسانية الحرة. من هنا معارضة الأموية لها على طوال الخط. فقد رفضوا فكرة التنازل عن السلطة، وفكرة تسليمها لمن هو أفضل، وفكرة الشورى، وفكرة اختيار الأمة لولاتها. بمعنى إننا نعثر في أراء عمر المقصوص السياسية على وحدة مبادئ الشورى والشرعية ومسئولية الأمة والفرد الأخلاقية في اختيار ولاتها بصفها حق

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج٢، ص١٢-١٣.
[2] الدميري: حياة الحيوان، ج١، ص٩٨، ابن الدمشقي: جواهر المطالب، ج٢، ص٢٦١.

[3] وفي رواية أخرى تورد بعبارة شبيهة يقول فيها مروان بن الحكم لمعاوية بن يزيد:

- سّنها فينا سنّة عمرية!
- ما كنت أتقلدكم حيا وميتا! ومتى صار يزيد بن معاوية مثل عمر! ومن لي رجال مثل رجال عمم.

وواجب أخلاقي أيضا. فقد احتوت هذه الصيغة في أعماقها على أبعاد عملية سياسية وإنسانية أخلاقية متسامية من فكرة الدولة والأمة. وذلك لان المضمون الحقيقي والبعد النهائي والأخير للتنازل عن الحكم كما جسدها تلميذه كان يصب في رافد الدفاع عن فكرة الشرعية في الدولة. من هنا يمكن رؤية جوهرية الشرعية بالنسبة للدولة والأمة والفرد. وبالتالي لم يكن خلع النفس عن الخلافة والتنازل عن الحكم بوصفه شأنا من شئون الأمة، سوى محاولة إشراكها في تقاسم مسئولية وواجب الارتقاء بالنفس الى مصاف الكينونة الإنسانية الحرة. وذلك لان حقيقة اعتزال معاوية بن يزيد للحكم كان يتطابق مع فكرة خلع الخلافة عن بني أمية[1]. إذ وجهت إحدى اقسي الضربات الفكرية والسياسية العنيفة لفكرة الجبرية السياسية الأموية وتقاليد التوريث التي أدخلتها الى صرح البنية السياسية للدولة العربية الإمبراطورية.

إن هذه النهاية الدرامية والمأساوية تعكس أولا وقبل كل شيء دراما ومأساة المثقف الكبير حال التزامه بتأسيس قيم ومفاهيم ومبادئ التراكم الضروري لصيرورة الدولة والأمة بمعايير الحق والحقيقة. إذ وضع عمر بن نعيم الأسس الأولية لهذه المهمة وبلور احد نماذجها النظرية والعملية. لقد قدم نفسه على شكل قصة تروي قصاص الإرادة المتسامية من تقاليد وأسس الجبرية السياسية والاستبداد الهمجي للأموية في مواجهة حقوق الأمة وحق الدولة. وإذا كان القصاص منه قد جرى من خلال دفنه حيا، فلانة كان يقض مضاجع الأموية بكوابيس التحلل الذاتي. بمعنى أن الأموية حاولت قص أجنحته ودفنه حيا على انه قصاص السلطة، لكنها لم تعمل بذلك إلا على جعله قصة الإرادة المحكية والمروية في أروقة الذاكرة والعقل الأخلاقي النقدي. ومن ثم تحويله الى احد عناصر ومكونات الإرادة الحرة بوصفها أيضا قصة الروح وقصاص التاريخ تجاه كل ما يخرج عليهما.

*****

[1] لقد احتوى هذا الخلع على فعل سياسي أخلاقي يرمز إلى نفي فكرة الأموية السياسية. ويمكن تحسس مذاقه الأخلاقي الذي جعل معاوية بن يزيد يتعفف حتى عن لمس شخصيات الدولة الموروثة عن جده وأبيه. من هنا ابتعاده عن مكوناتها كما كانت. بحيث نراه لم يعزل ولم يعين أي من الولاة. وبالمقابل نراه ينزل بعد خطبته ويغلق الباب متخليا للعبادة حتى مات بالطاعون سنة أربع وستين عن اثنتي وعشرين سنة ويقال عن ثلاث وعشرين سنة (اليعقوبي: التاريخ، ج٢، ص٢٥٣).

للإرادة الحرة لسان هي سهام الحياة والموت! وهي الحالة التي يجسدها المثقف حالما تصبح إرادته لسان الحق والحقيقة في معترك الحياة والموت. وليس مصادفة أن يكون مصير رجال القدرية الأوائل الكبار القتل كما كان الحال بالنسبة لمعبد الجهني، والدفن حيا كما كان الحال بالنسبة لعمر المقصوص. وهو المصير الذي واجهه غيلان الدمشقي بوصفها التضحية الملازمة لروح الإرادة الحرة للمثقف في مواجهة السلطة الغاشمة بمعايير الحق والحقيقة. ووجدت هذه المواجهة لسانها الناطق في صرخاته في ساحات دمشق بعد أن تولى مهمة رد المظالم وبيع خزائن بني أمية. بحيث نراه يصيح قائلا: "تعالوا إلى متاع الخونة! تعالوا إلى متاع الظلمة! تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنّته وسيرته!". وعندما وقع بين يديه مما كان يوزعه جوارب خز غال الثمن وقد أتكل، فانه أخذ يصرخ:"من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى! وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع"[1]. وهي الصيغة النموذجية لدفع لسان الإرادة صوب المواجهة الواضحة والفاضحة بمعايير الحق، أي تلك التي لا تعريض فيها ولا تقريظ، باستثناء دفع العقل والضمير الاجتماعي صوب إدراك حقيقة ما يجري بوصفها المهمة الكبرى للمثقف.

إن ارتقاء الإرادة الحرة إلى ما ستدعوه المتصوفة لاحقا بلسان الحال، هو الانقلاب الكبير الأول الذي أحدثه غيلان الدمشقي في موقف المثقف من السلطة الجائرة. بمعنى تحويل "التشهير" العلني أمام الملأ إلى موقف سياسي أخلاقي متجانس مع مبادئ الفكرة الكبرى. واتخذ هذا التشهير من الصراخ في الساحات والميادين صيغة التعبير الساخن عن حقوق الإرادة الساعية للتحرر من مكبوت غيظها الأخلاقي. فالصراخ هو مظهر المأساة والأفراح. كما انه الطاقة المتناثرة في الأقوال والأفعال في محاولاتها جعل الأعماق السحيقة والدفينة مسموعة للعالم والتاريخ. كما أنه المظهر المثير للحس والعقل، والضمير والغريزة، والروح والجسد. وإذا كان المثقف الكبير هو آخر من يصرخ، فلأنه عادة ما يجعل من صراخ الكلمة في العبارة أسلوب التهييج والتأسيس والبناء الروحي للحس والعقل والضمير والغريزة والروح والجسد. وهو

[1] أبن المرتضى: المنية والأمل، ص ١٦-١٧. وتنقل بعض الروايات عما تدعوه بسماع هشام بن عبد الملك لكلام غيلان الدمشقي مما جعله يتوعده مع نفسه قائلا "أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي! إن ظفرت به لاقطعن يديه ورجليه". ونفذ هذا "الوعد" لاحقا حالما اعتلى سدة الحكم. غير أن هذه الرواية، حتى في حال فرضية صحتها، ليست إلا الصيغة المموهة لحقيقة الموقف الأموي منه، بوصفه موقفا سياسيا وفكريا وليس شخصيا. بعبارة أخرى، لم يكن انتقام هشام بن عبد الملك نتاج ما سمعه أو رآه من كلام وسلوك ومواقف غيلان الدمشقي تجاه "آبائه"، بقدر ما يعكس الموقف المتضاد بينهما فيما يتعلق بالسلطة ومهمتها ووظيفتها بالنسبة للدولة والأمة.

السر القائم وراء تخوف السلطة منه. وحالما يتحول همس المعنى الهائج في الكلمة والعبارة إلى صراخ الجنان واللسان، حينذاك يبدأ التهاب الإرادة وحريق طاقتها المرعب. وقد يكون غيلان الدمشقي أول وأكثر من جسّد هذه الحالة في تاريخ الثقافة الإسلامية.

لقد كان غيلان الدمشقي أول من جعل الصراخ صخب الإرادة الحرة في مواجهة السلطة الأموية وتحدي زمنها المزيف بتاريخ الحقيقة. ومن ثم أول من بلور ما يمكن دعوته بلسان الحال السياسي وجعله ناطقا عمليا للفكرة الفلسفية. ومن ثم جعل لسان الفكرة السياسية صوت الضمير الواعي والمجرد من الأوهام الحارة والأحلام الباردة والظنون العقائدية. وبهذا يكون قد قدم احد النماذج المثلى لانتقال الفكرة الفلسفية إلى ميدان الصراع الاجتماعي والسياسي المباشر، دون السقوط في وحل الغلو والابتذال الدعائي. وذلك لان الصيغة التي قدمها بهذا الصدد هي التعبير التلقائي الواعي عن تراكم فكرة الإرادة الحرة ومسئولية المثقف في مواجهة انحراف السلطة عن منظومة القيم الضرورية للدولة والأمة. ومن الممكن رؤية الملامح الظاهرة والمستترة لهذه الصيغة في رسالته الشهيرة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز. إذ نراه يخاطبه قائلا: "أبصرت يا عمر وما كدت اعلم يا عمر انك أدركت من الإسلام خلقا باليا، ورسما عافيا. فيا ميت بين الأموات، لا ترى أثرا فتتبع، ولا تسمع صوتا فتنتفع. طفئ أمر السنّة، وظهرت البدعة. أخيف العالم فلا يتكلم. ولا يعطى الجاهل فيسأل. وربما نجحت الأمة بإمام، وربما هلكت بالإمام، فانظر أي الإمامين أنت! فانه تعالى يقول (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا). فهذا إمام هدى. وأما الآخر فقال تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويم القيامة لا ينصرون). ولن تجد داعيا يقول تعالوا إلى النار، إذ لا يتبعه احد. ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عادلا يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بيان وبالعمى عنه عمى!!".

إننا نقف هنا أمام خطاب فكري سياسي اقرب ما يكون إلى "برنامج" عملي واضح المعالم من حيث المقدمات والغايات والوسائل، يبدأ بنقد الماضي والحاضر والواقع والقيم لينتهي بفكرة البديل العملي العامة. كما انه نموذج لوحدة الأسئلة المنطقية والأخلاقية. فالخطاب سؤال أو أسئلة تربطها هموم الروح والدولة والأمة والإنسان والمستقبل. انه ينتقد ظاهرة تحول الإسلام وأفكاره المتسامية إلى مجرد أهواء وتخريب للروح والجسد الفردي والاجتماعي. من هنا

فكرة غيلان عما اسماه بالأخلاق البالية والرسوم المندثرة والآثار المنقرضة والأصوات المخنوقة. وهي الحالة التي اشد ما يجسدها اضطهاد العلم والعلماء، أي كل ما ارتبط بشخصية الأموية في قهرها للفكر الحر والشخصية العلمية الحرة. لاسيما وأن غيلان الدمشقي يربط واقع التحلل والخلل بمسألة السلطة بشكل وعام والسياسية بشكل خاص. إذ نراه صريح العبارة في إبراز أولوية الإمام وأثره الحاسم بالنسبة لمصير الدولة والأمة والأخلاق والمستقبل. فهو يشدد، شأن الخوارج، على أن نجاح الأمة ونجاتها، خسارتها وهلاكها مرتبط بالإمام، أي بالسلطة، أو بصورة أدق بطبيعة النظام السياسي. وهو نظام محكوم في نهاية المطاف بالإرادة الإنسانية والتمسك بالحق. ومن ثم فان جلاء الفكرة ليس بحاجة إلى بيان كبير، انطلاقا من أن الإرادة الإنسانية تقف على الدوام أمام اختيار الهدى والضلال، والحق والباطل، والجميل والقبيح، والحرية والعبودية، والعدالة والظلم. إذ تختبر هذه الثنائيات الإرادة الإنسانية وتضعها في الوقت نفسه على محك التجريب. فالإنسان العادي لا يذهب إلى النار والجحيم والخطيئة والسقوط حالما يدعونه إلى ذلك. لكن المعصية، أي الخروج على القانون والحق والفضلة هو طريق السقوط الحتمي. من هنا مسئولية الدولة والحكومة والإنسان في الاختيار. ومن هنا السؤال العميق والدقيق الذي وجهه غيلان الدمشقي لعمر بن عبد العزيز: انظر أي الإمامين أنت؟ أي انه يضعه أمام فكرة الاختيار الحر. لكنه يربطه في الوقت نفسه بفكرة الإخلاص للحق والعدالة. فالحكيم الرشيد الرحيم الصدوق لا يمكنه سلوك ما يخالف منطق الأشياء والحقائق، كما يقول غيلان الدمشقي. بمعنى لا يمكنه أن يكون حكيما وهو يعارض الحكمة، ورشيدا بلا رشد، ورحيما بلا رحمة، وصدوقا بلا صدق. كما لا يمكنه أن يسلك بها يتناقض مع منطق المعنى القائم فيها. أما الحصيلة فهي تأسيس ما يمكن دعوته بفكرة الحرية المعقولة بقيم الأخلاق المتسامية، وفكرة العدل بوصفها حرية الاستقامة الأخلاقية والمسئولية الفردية أمام الأمة والنفس. وفي هذا يكمن سر "المناظرة" التي دعت إليها الأموية باستغلال "فقيه السلطة" – الأوزاعي من اجل انتزاع "شرعية" الحكم بقتله[1]. وهو حكم له تاريخه الخاص، لا علاقة له بالجدل الفكري.

[1] الأوزاعي – الفقيه الوحيد من بين فقهاء تلك المرحلة الذي أفتى بإمكانية قتل رجل الفكر على أفكاره، أي على اجتهاده الشخصي.. وما قبله لم تتعد المواقف، حتى من جانب اشد الشخصيات سلفية غير الاستهجان والإدانة والمقاطعة. إذ نرى عبد القادر البغدادي، بوصفه احد النماذج الكلاسيكية لغلو "أهل السنّة والجماعة" بهذا الصدد، يقول في معرض تعميمه لتجربة المواقف الفكرية من الحركة القدرية الأولى، بأن المتأخرين من الصحابة مثل عبد الله بن عمر وأبي هريرة وابن عباس وانس بن مالك وغيرهم دعوا في مواقفهم من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم إلى مقاطعتهم، بمعنى ألا يسلّموا عليهم، ولا يصلّوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم (البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٤-١٥). ذلك يعني إننا نقف أمام معارضة منغلقة لا تتصف حتى بالعداء. وذلك لأنها تفرض مبدأ المقاطعة المنغلقة والانكفاء على النفس. وهي مقاطعة بدائية ولا تخلو من التعصب

فالرواية التاريخية التي تصور غيلان الدمشقي وهو يصرخ بأعلى صوته في ميادين الشام يدعو الناس للإقبال عليه من اجل اخذ متاع من دعاهم بالخونة والظلمة، وتوعد هشام بن عبد الملك له، انطلاقا من انه وجد في عبارات غيلان مهانة وإدانة لآبائه، ليست إلا الصيغة المحتملة للخيال. لكنها واقعية من حيث مقدماتها وآثارها النفسية بالنسبة للعائلات الأموية. بمعنى واقعية إثارتها للثأر والانتقام في أنفسها. ولا يخلو سلوك البشر عموما من هذا الفعل. غير أن الانتقام المبرمج له من جانب السلطة عبر محاولاتها الحثيثة للمسك به ومحاكمته في الشام تعكس إدراكها لخطورة الفكرة التي كان يبشر بها غيلان الدمشقي. فهي المرة الأولى التي قامت بها السلطة بإجراء محاكمة "فكرية" مهمتها إضفاء صفة الشرعية على قتل معارضيها. ومن ثم تعكس الخطر المميت بالنسبة لأسس النظام السياسي الأموي، الذي كانت تمثله أفكار القدرية بشكل عام ونموذجها العملي والدعائي عند غيلان الدمشقي.

فقد كان غيلان الدمشقي الشخصية الفكرية الأولى في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية التي جمعت في آن واحد فكرة القدر والإرجاء[1]. مما جعله يعلو على "مذهبية" الفرق ويسمو عن حدة قواعدها العقائدية. بمعنى أننا نعثر في شخصيته وفكره على مرونة كبيرة هي مرونة الفكرة الحرة. مما جعل الحسن بن محمد بن الحنفية يقول عنه:"إن غيلان الدمشقي حجة الله على أهل الشام". وتضاف إليها في روايات أخرى "لكن الفتى مقتول"[2]. ومنها يمكن رؤية شخصيته بوصفه مثقفا حرا جريئا وقف آنذاك ضد التيار العارم للأموية وتأييدها العلني والمبطن لأهل الشام. ذلك يعني انه مّثل وتمثّل الصيغة الفردية المتسامية لما يمكن دعوته بالشام الحقيقي وليس التابع للسلطة. وجعلته هذه الحالة محكوما بالقتل! كما أن عبارة "لكن الفتى مقتول" تعكس أيضا شخصيته الأولى. بمعنى أننا نعثر في شخصية غيلان الدمشقي منذ بداياته الأولى، أي في مرحلة الفتوة والشباب على شخصية قوية الإرادة جريئة في مواقفها. إذ كانت تعرّض هذه الصفات

الهمجي، لكنها تبقى أخلاقية ونفسية فقط. ومن ثم تحتوي في أعماقها على عناصر البحث والرؤية المستقلة. أما الاوزاعي فقد حول المقاطعة الأخلاقية إلى سلاح السلطة القاطع لرؤوس وألسنة المفكرين.

[1] الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٣٩. البغدادي: الفرق بن الفرق، ص١٥٤.

[2] يمكن فهم هذا التقييم ضمن سياق الصراع الدائر آنذاك بين تيار القدرية وحرية الفكر والإرادة الإنسانية من جهة، والتيار الجبري برئاسة السلطة الأموية من جهة أخرى. وبما أن التقييم المنسوب للحسن بن محمد بن الحنفية يجري ضمن سياق التقييم والمعلومات التي قدمها القاضي عبد الجبار، فمن المكن أيضا رؤية الحماسة الباطنية والتقييم الموضوعي المحكوم بتقاليد المعتزلة. أما العبارة المكملة للتقييم المذكور أعلاه، عن "أن الفتى مقتول"، فهي إشارة تقرر خاتمته الفعلية بعد أن جرى رفعها، كما هو معهود به في تقاليد الماضي، إلى مصاف التنبوء. لكنه "تنبوء" لا يخلو من واقعية في حال السير معه حتى النهاية. بمعنى أن رجال الفكر آنذاك كانوا يتحسسون ويدركون الخطورة المميتة الكامنة في مواجهة السلطة الأموية بقيم ومفاهيم وقاعدة ومبادئ الحرية والعدل. وبما أن غيلان هو احد دعاتها الأحرار العلنيين، من هنا توقع إمكانية خاتمته بالموت.

آنذاك المرء للموت. وقد يكون توليفه للقدر والإرجاء هو قدره التاريخي. بمعنى ربطه إياهما بطريقة نموذجية فكرة من خلال توليف فكرة حرية الإرادة الإنسانية وتجريد الأفراد والجماعة والأمة والسلطة من حق النطق باسم الله أو التحدث باسمه فيما يتعلق بمصير الإنسان. وهو توليف استتبعه موقفا حرا وإنسانيا تجاه السلطة والدولة، والأمة والنفس، والفكر والتفكر، والحقوق والحقيقة.

إذ تنقل لنا كتب الملل والنحل (تاريخ الأديان والمذاهب والفلسفات) بعض من أفكاره الكبرى، التي تكشف عن طبيعة فلسفته ومواقفه العملية. فالبغدادي ينقل عنه، بأنه كان "يزعم أن الإيمان هو المعرفة الثانية بالله والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من الله. وان المعرفة الأولى اضطرار وليس إيمان. وينقل عنه انه كان يقول، بان المعرفة بالله ضرورية وليست من الإيمان. وان الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه[1].

إننا نقف أمام رؤية فلسفية عقلية ترفع فكرة الإيمان إلى مصاف الرؤية العقلية الحرة والفردية. فالإيمان الحقيقي بالنسبة لغيلان الدمشقي هو "المعرفة الثانية"، أي المعرفة النقدية الحرة، وليس تلك التي يجري الحصول عليها اضطرارا، أو "المعرفة الأولى"، بوصفها معرفة محكومة بالتقليد والتقاليد والمنشأ. الأمر الذي جعل غيلان يجردها من معنى الإيمان الحقيقي. فقد اعتبرها مجرد "معرفة اضطرار وليس إيمانا" بالمعنى الدقيق للكلمة، وان هذا "الإيمان" هو مجرد تقليد لا قيمة له. وذلك لان حقيقة الإيمان بالنسبة له هي "معرفة ثانية" مبنية على أساس التأمل والتعقل والتفكر. بمعنى أن بلوغ حقيقة الإيمان يفترض التفكر العقلي الحر المقرون "بالمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من الله". ذلك يعني أن الإيمان بوصفه "معرفة ثانية" مقرون بقيم إنسانية وجدانية (المحبة) والتزام بالفكرة الجوهرية للإسلام وليس برغبات الأفراد والسلطة بشكل خاص.

بعبارة أخرى، إن حقيقة الإيمان فعل تتآلف فيه مكونات المعرفة الوجدانية والعقلية والأخلاقية العملية. وشكلت هذه المقدمة أساسا نظريا لفكرته الفلسفية العميقة القائلة، بان "المعرفة بالله ضرورية"، لكنها "ليست من الإيمان". ذلك يعني انه رفع فكرة الإيمان الى مصاف النزعة العقلية الوجدانية الأخلاقية، وفي نفس الوقت نزع عنها إمكانية توظيفها في دهاليز الجدل السياسي ومعاركه من اجل السلطة. فالله يبقى خارج "معاقل الإيمان"، لان حقيقة الإيمان هي معرفة عقلية وجدانية مقرونة بالالتزام العملي بما جاء به الرسول وما احتواه القرآن. وبالتالي،

---

[1] البغدادي: الفرق بن الفرق، ص١٥٤.

فان الله خارج هذه المعادلة الواقعية، لأنه مما لا يمكن ولا ينبغي توظيفه والنطق باسمه. ذلك يعني انه جعل من الله كيانا متساميا، ضروريا بالنسبة للمعرفة ومتساميا عن أن يكون لسان الاجتهاد الشخصي لأية جهة مهما كان نوعها وحجمها. ووجدت هذه الحصيلة انعكاسها في فكرته عن "إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه". بمعنى انه حالما يبلغ المرء حقيقة الإيمان، بوصفه تفكرا وتعقلا مقرونا بالمحبة والالتزام تجاه الشرع، عندها لا معنى للحديث عن تمايز الإيمان. وهي فكرة تجرد السلطة ودعاتها وفقهائها وكل المتحدثين باسم "المقدس" و"الصوت الإلهي"!

ذلك يعني أن حقيقة الإيمان تجعل الأمة متساوية فيه. إذ وجدت السلطة في هذه الفكرة تحديا عنيفا لها وانتزاعا لهيبتها و"حقوقها". ومن الممكن هنا الإتيان بإحدى الصيغ النموذجية المنسوبة إلى الوليد بن عبد الملك، القائل "لا ينبغي لخليفة أن يناشد أو يكذب! ولا يسميه احد باسمه"[1]. من هنا يمكن فهم الخطورة الكامنة في فكرة غيلان الدمشقي بالنسبة "لهيبة" الأموية المفتعلة باسم الخلافة! فالخلافة الأموية هي خلافة الفكرة الإسلامية، أي الإيمان الإسلامي بما جاء به الرسول وبما هو موجود في القرآن، مقرونا بالمحبة. بينما حقيقة الأموية هي تعارض وتضاد لما في هذه الفكرة. وفي نفس الوقت، يؤدي مضمون الفكرة التي أسس لها غيلان الدمشقي بالضرورة إلى أن السلطة لا تمتلك حق الولاية على أفئدة الناس وتفكيرهم وعقولهم وإيمانهم. وذلك لان الإيمان لا علاقة له بالسلطة، كما أن الإيمان من عوالم لا علاقة للسلطة به. وفي هذا يكمن سر البحث الحثيث للسلطة الأموية عن غيلان الدمشقي في كافة أصقاع إمبراطوريتها للإتيان به إلى دمشق.

فالروايات التاريخية تتحدث عن هرب غيلان الدمشقي إلى أرمينية بعد تولي هشام بن عبد الملك السلطة. وقيامه هناك بالدعاية المناهضة للأموية. بمعنى الاستمرار في توسيع مدى الفكرة الرئيسية المعارضة لاستبداد السلطة وخروجها على مبادئ وقيم الحق والعدل والحرية الإنسانية[2]. من هنا عدم صحة الادعاء القائل، بان غيلان الدمشقي قد بدل آراءه تحت تأثير الخليفة عمر بن عبد العزيز فيما يتعلق بالموقف من القدر. على العكس! فقد كانت فكرة القدر بالنسبة لغيلان الدمشقي الصيغة الفلسفية واللاهوتية عن فكرة العدل والنزعة الإنسانية والحق. وقد ظل أمينا لهذه الفكرة حتى النهاية، بمعنى إعلان مسئولية الإنسان عن أفعاله. وأن كل فعل

---

[1] اليعقوبي: التاريخ، ج٢، ص٢٩٠.

[2] ليس مصادفة أن يكون غيلان الدمشقي احد المصادر الكبرى لفكرة العدل المعتزلية. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار مستوى وكيفية تأثيره ببعض شخصياتها الكبرى مثل بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس.

خيره وشره مرهون ومحكوم بالإرادة الإنسانية. ومن ثم لا علاقة لله بأفعال البشر. فقد كانت هذه الفكرة موجهة من حيث الجوهر ضد جبرية الأموية السياسية. وفيها كان يكمن سر البحث عنه و"محاكمته" التي دبرها هشام بن عبد الملك واستعمل الأوزاعي أداة لها.

لقد كانت "المحاكمة" تدبيرا سياسيا، لا قيمة معرفية وفكرية "للجدل" الدائر فيها بين الأوزاعي وغيلان الدمشقي. غير أننا نعثر فيه على احد نماذج الانحطاط الأخلاقي للسلطة وعبيدها. فالصيغة التي يوردها ابن عبد ربه في (العقد الفريد)، تحكي لنا كيف أن هشام بن عبد الملك طلب من الأوزاعي، حالما ادخلوا عليه غيلان الدمشقي، "يا أبا عمر! ناظر هذا القدري"! عندها بدأ الأوزاعي الكلام:

- اختر إن شئت ثلاث كلمات وإن شئت أربع كلمات وإن شئت واحدة.
- بل ثلاث كلمات!
- أخبرني عن الله عز وجلّ هل قضى على ما نهى؟
- ليس عندي في هذا شيء!
- هذه واحدة! أخبرني عن الله عزّ و جلّ أحال دون ما أمر؟
- هذه أشدّ من الأولى! ما عندي في هذا شيء!
- هذه اثنتان يا أمير المؤمنين! أخبرني عن الله عزّ وجلّ هل أعان على ما حرّم؟
- هذه أشدّ من الأولى والثانية! ما عندي في هذا شيء!
- هذه ثلاث كلمات!

وفي حال افتراض صحة هذه الصيغة كما هي، فانها لا تنم عن عقل كبير أو ذكاء مفرط، بقدر ما تكشف عن إفراط الحيلة الغبية! والقضية هنا ليست في إجابة أو عدم إجابة غيلان الدمشقي على أسئلة ساذجة لحد ما، بقدر ما تقوم في نوعية الأسئلة والغاية منها والإجابة عليها. بمعنى أنها جزء من مخطط السلطة في الإيقاع بغيلان من خلال إثارة مشكلة الجبر والحرية[1].

---

[1] وهو الشيء الذي تشير إليه الروايات نفسها عن جهل هشام بن عبد الملك بكيفية الإجابة على هذه الأسئلة!! فقد طلب من الأوزاعي أن يفسر له معناها وكيفية الإجابة عليها. عندها قال الأوزاعي: "أما الأول، فان الله تعالى قضى على ما نهى. نهى آدم عن الأكل من الشجرة ثم قضى عليه بأكلها. أما الثاني فان الله تعالى حال دون ما أمر. أمر إبليس بالسجود لآدم ثم حال بينه وبين السجود. وأما الثالث، فان الله تعالى أعان على ما حرّم. حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، ثم أعان عليها بالاضطرار". لقد اتهم الأوزاعي غيلان الدمشقي بالارتياب والزيغ! ومن الصعب معرفة مقدمات هذا الحكم. غير أن للرذيلة أصولها الخاصة. وهي لا تعترف بالمنطق ولا تركن إليه. لقد تمتعت بلذة الإجابة لجاهل مثل هشام وقتلت بها غيلان. طبعا ليس المقصود بذلك أن ما تورده الرواية دقيق للغاية، بقدر ما أن الحديث يجري هنا عن "المناظرة" التي جرت بوصفها "محاكمة" مدبرة، مهمتها التشريع لقتل حرية الفكر والاجتهاد الشخصي حالما يقف بالضد من مصالح السلطة.

فهي أسئلة محكومة بإلزام الخصم بفكرة الجبر. وبالتالي فهي أسئلة لا علاقة لها بالعقل والضمير، بل بنفسية وغريزة السلطة والعبودية لها. من هنا يمكن فهم سر إجابة غيلان الدمشقي. لقد كانت إجابته ليست بسبب عدم المعرفة أو الجهل، بل بعمق الدراية وصفاء الباطن الذي يجعل من المرء "أسير" الحق والحقيقة. وهو سر صعود فكرة "ما عندي في هذا شيء". بمعنى صعود فكرة العدم واللاشيء في مواجهة هذه الكمية الهائلة من الهراء والرذيلة. أما الثمن زمن مرحلة السلطة المستبدة فهو الموت بالسيف والحياة بتاريخ الفكرة.

لقد حكم عليه الأوزاعي بالارتياب والزيغ! عندها أمر هشام بصلب غيلان يعد قطع يديه ورجليه وتعليقه بباب كيسان بدمشق. وعندما قطعوا أوصاله وصلبوه (الى جانب رفيقه صالح) وعانى من الظمأ، كما تنقل بعض الروايات، فانه طلب من الواقفين ماء فامتنعوا! بل قال له بعضهم من أتباع الأمويين:

- ا نسقيكم حتى تشربوا الزقوم!
- زعموا أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم! ولعمري لئن كانوا صدقوا، فإن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب من الله! ولئن كذبوا، فإن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله! فاصبر يا صالح!

بعدها توجه غيلان إلى الناس قائلا: "قاتلهم الله! كم من حق أماتوه، وكم من باطل أحيوه، وكم من ذليل في الدين أعزوه، وكم من عزيز في الدين أذلوه". فغضب الأمويون الذين سمعوا هذا الكلام من غيلان وذهبوا إلى هشام يقولون له: قطعت يديه ورجليه وأطلقت لسانه! إنه أبكى الناس ونبههم إلى ما كانوا عنه غافلين. فأرسل إليه من يقطع لسانه[1]. وهي المهمة التي نفذها وأضاف لها كسر فكيه!!

إننا نقف أمام صورة درامية تعكس مسرح التاريخ الفعلي والخيال في إبراز طبيعة وحجم التضاد الفعلي بين الأرواح والأشباح. ففي خاتمته يمكن رؤية ملامح انحدار السلطة الى غريزة الجسد والبقاء بمعايير الأشباح فقط. بمعنى خوفها من ظلالها. وهي الظلال التي كشف غيلان الدمشقي في مجرى حياته ومماته عن ضلالها في كل ما تقوله وتفعله. وقدم في مواجهته الحرة والجريئة والمتجانسة لاستبدادها وخروجها على قيم الحق والعدالة والإنسانية نموذج المثقف الرفيع في توحيد وتحقيق فكرة الإرادة الحرة للإنسان والعمل بموجبها بوصفه جوهر الإنسانية.

---

[1] ابن المرتضى: المنية والأمل، ص١٦.

الفصل الثاني

الجبرية وجبروت الإرادة الإلهية – من اللّٰه إلى الإنسان!

إن الوجود الإنساني جبر وجبروت! وهي الوحدة التي تتعذب فيها الإرادة النقية بوصفها إرادة إنسانية حرة، والإرادة التقية بوصفها جبروت المطلق. بمعنى أنهما كلاهما ينبعان من معاناة الإرادة الصادقة ويصبان في بحرها. الأولى من خلال الظاهر والثانية من خلال الباطن.

فإذا كانت القدرية الإسلامية الأولى تهدف إلى إعلاء شأن الإرادة الحرة بوصفها تجليا لحقيقة القدرة الإنسانية وقدرها في مواجهة إشكاليات الوجود، فان الجبرية الإسلامية المتسامية هي الصيغة المكملة لها، ولكن من خلال النظر إلى الإرادة بوصفها جزء من جبروت الكلّ. وكلاهما إرادة مفعمة بروح المسئولية أمام النفس والوجود والحق. من هنا إمكانية اختلافهما في الرؤية وتوحدهما في الفعل والغاية. بمعنى إننا نقف أمام صيرورة المرجعيات الكبرى للروح الثقافي للأمة، بوصفها النتيجة الملازمة لمعاناة المثقف في مجرى حله لإشكاليات الوجود والطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والدولة. وهي معاناة متنوعة الوجوه، متوحدة في وجدها تجاه الماضي والحاضر والمستقبل. وذلك لأنها تعكس المسار المعقد والأصيل لصيرورة الثقافة الكونية الكبرى.

فالثقافة الكونية هي صيرورة معقدة للبحث عن نسب مثلى للوجود والعدم. وهو بحث تتوقف أهميته وقيمته بالنسبة للثقافة العقلية والروحية على مستوى وكيفية تمثل ما ادعوه بحقائق الروح المتسامي ومرجعياته الثقافية الكبرى. من هنا التقاء القدرية الإسلامية الأولى والجبرية الإسلامية المتسامية في الغاية والمصير. وذلك لان اختلافهما في الرؤية لم يكن أكثر من اختلاف البحث المهموم بحقائق الروح المتسامي في مساعيه المتنوعة والمختلفة لتأسيس البدائل الإنسانية الكبرى في مواجهة ميول الأموية السياسية صوب الاستبداد والخروج على قواعد الحق المتراكمة في التجربة الإسلامية الأولى.

فإذا كانت القدرية الأولى هي الرد الظاهر على جبرية الأموية السياسية، فان الجبرية المتسامية هي الرد الباطن عليها من خلال تذليل جبروت السلطة بجبروت المطلق الأخلاقي. بعبارة أخرى، إن الجبرية المتسامية هي صيرورة الصيغة الباطنية لجبروت الإرادة الإنسانية بوصفها ظلا من ظلال الإرادة المتسامية (الإلهية). وبالتالي هي الرد الفلسفي واللاهوتي الجديد على أوهام الجبرية السياسية للأموية وحدودها الهمجية.

فالجبر كالاختيار، كلاهما من منبع واحد، ألا وهو معاناة الفكر والإرادة في تأسيس قيم الإرادة. ومن ثم يتلازمان في الصراع ما لم تتكامل الإرادة بالقانون، والجسد بالروح. فالجبر ينبع

من غريزة الجسد البدائية، وغير المهذبة بمعايير وقيم القانون والروح الأخلاقي. وهو السر القائم وراء تماهي الأموية مع صعود الجاه والمال، بوصفهما الأشكال الأكثر بروزا للغريزة في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية. مع ما يترتب عليه من إثارة واستثارة لمختلف أشكال الرذيلة من احتيال واغتيال وتقتيل وتشريد وترغيب وترهيب وتجريم وتحريم وشراء الذمم وإسقاط الهمم عن كل ما يمكنه الإسهام في بناء منظومة الروح الأخلاقي وعواصم النجدة القائمة في حرية المرء والجماعة والأمة ووعيهم الحقوقي. غير أن ارتباط الجبر بالغريزة ليس إلا الصيغة البدائية لأولوية الجسد، والبقاء ضمن حدوده ومعاييره ومتطلباته فقط. ومن ثم فانه يحتوي في أعماقه على إمكانية تذليله، شأن الإرادة الحرة، حالما تخرج على إدراك حدودها، فإنها تتحول بالضرورة إلى تهور واستبداد.

فمثلما يحتوي القدر على قدرة، يحتوي الجبر على جبروت. وكلاهما أصناف متنوعة للإرادة. ومثلما تظهر فكرة الجبر والجبابرة الجسدية، تظهر أيضا فكرة الجبر والجبروت الروحية. وإذا كانت الصيغة الجسدية عادة ما تقترن بالبنية التقليدية للعلاقات الاجتماعية ونمط الوعي البهيمي، والخارج على القانون أو الذي لا يدرك ماهية وقيمة الحقوق، فان الصيغة الروحية له هي النفي الشامل لفكرة الجبرية السياسية بمعايير الرؤية الكونية.

فالجبرية الروحية هي الرؤية الكونية التي تكشف تفاهة وحماقة الجبرية السياسية للجبابرة (الطغاة) بوصفها تهافتا لا قيمة له ولا معنى بالنسبة للتاريخ الروحي. وذلك لان "المأثرة" الوحيدة للجبرية السياسية (الأموية) كانت تقوم في فعلها "السياسي" اللاعقلاني، المضاد لحقيقة السياسة. وهو السر القائم وراء صعود الجبرية الروحية بوصفها نقيضا ذاتيا لجبرية الأموية السياسية. كما انه السر الذي جعل الجبرية الروحية محل استهجان وعداء مرير من قبل السلطة وسدنتها. فقد وجدت فيها السلطة الأموية "منافسا" يسحب منها "حق" الحديث باسم الله وقضاءه وقدره، كما وجدت فيها تيارات الجبرية اللاهوتية انتهاكا لحرمة تصوراتها العقائدية المسطحة والمغلقة. وكلاهما من حيث الجوهر ينتميان إلى عالم واحد، هو استبداد القهر السياسي والفكري[1]. بينما كانت الجبرية الروحية المتسامية خروجا على فكرة الجبر السياسية وذلك

[1] المقصود بالجبرية اللاهوتية هنا الصيغة التقليدية الخاملة والسلفية المتشنجة. إذ أنهما يمثلان الوجه النقيض لوحدة القدرية والجبرية المتسامية، كما نعثر عليها على سبيل المثال في مختلف نماذج الحنبلية الأولى والمتأخرة. (من احمد بن حنبل إلى محمد بن عبد الوهاب مرورا بابن تيمية). وليس مصادفة أن يضع هذا التيار مهمة مهاجمة الجهمية وتكفيرها وإلصاق مختلف التهم الشنيعة ضدها إلى يومنا هذا! وهي حالة تعكس نفسية وذهنية التحجر المعرفي والفكري والأخلاقي، بمعنى العيش بمعايير الزمن العابر والجزئي، والتلذذ بروائح العقائد المحنطة، والتململ المتشنج في كوابيس الأحلام المريضة! وتعكس هذه المكونات بقايا "العقدة الأموية"، أي بقايا الاستبداد المتحولة من ديناصور السلطة المنقرضة إلى آثارها المتكلسة على صفحات الذهنية العقائدية للإسلام

بسبب تمثلها فكرة الكلّ بمعايير الرؤية الأخلاقية والمنطقية السارية فيما يمكن دعوته بالوحدة الخفية في تناسب وتناسق الجبر والجبروت في وحدة الإرادة العقلية والأخلاقية.

إذ ليست الجبرية الروحية المتسامية سوى الصيغة النظرية لتذليل أقزام التجبر السياسي. وهي الصيغة التي عادة ما تلازم الوعي الأخلاقي النظري في محاولاته للخروج على تفاهة الواقع وسوء تنظيم مقومات الحياة وضعف الشخصية البشرية. إذ تثير هذه الحالة رغبة الإرادة الإنسانية الصادقة في إعلاء شأن الحرية الإنسانية بوصفه السبيل الواقعي الأمثل لتحقيق الفضيلة والخير، لكنها تستفز أيضا حوافز الفكرة الأخلاقية للتحرر صوب الأبعاد الميتافيزيقية للوجود الإنساني بالشكل الذي يجعلها تتسامى عن "تفاهة" الوجود العابر بوصفه عدما، أو السمو عليه بمعايير الرؤية الأخلاقية للكلّ. وعادة ما تنتج هذه الرؤية إما شخصية المثقف الباكي على تهالك وضعف وعدم اكتمال الوجود العابر والجزئي، وإما شخصية الساخط عليه بوصفه شرا ورذيلة وحماقة. وبما أن الواقع الذي كان يتطابق مع حقيقة الأموية وأيديولوجيتها السياسية هو الصيغة الفعلية للنقص والرذيلة، من هنا تمثل أغلب شخصيات المثقفين الكبار للجبرية الروحية الإسلامية مساعي الإرادة الإنسانية في نقد الواقع والسخط عليه. مما جعلها إلى جانب القدرية الأولى كما لو أنها مطرقة وسندان المعارضة الفكرية والروحية الكبرى للجبرية السياسية الأموية.

وليس مصادفة أن تتحول الجبرية الروحية الإسلامية إلى احد مصادر المواجهة الفكرية والسياسية العنيفة ضد السلطة المستبدة. وبالتالي تحولها إلى احد مكونات البناء الروحي والأخلاقي لمرجعيات الروح المتسامي في الثقافة الإسلامية. وذلك لما في محاولاتها من تأسيس الفكرة الجبرية المتسامية من تحقيق فلسفي أخلاقي لفكرة الجبروت الإنساني. وذلك لان الفكرة الجوهرية في الجبرية الروحية لا تقوم في نفي الإرادة الإنسانية، بل في توسيع مداها بوصفها جزء من جبروت الكلّ. ومن ثم فإنها تحتوي بالضرورة على استخفاف بإرادة الجبابرة الجزئية والعابرة، وتسخيف حقها بالحديث عن "الإرادة الإلهية". بمعنى تحرير "الإرادة الإلهية" من الخضوع لمتطلبات الغريزة ومكر السياسة العملية. مع ما يترتب عليه من كمون عميق لفكرة "المكر الإلهي" بوصفه اختبارا للإرادة الإنسانية. وكان هذا الكمون يتلوى في أعماق الصراع العقلي والوجداني للعقل الثقافي الإسلامي والعقل العملي الأخلاقي. بمعنى بلوغ الحالة التي

الحنبلي كما نراها على سبيل المثال في حدة الأضراس القارضة لتقاليد الفكر الحر والنزعة العقلية الكبرى لتيار الجهمية من خلال اتهامها بالكفر، والخروج على الإسلام، والزندقة، واليهودية، والنصرانية وما شابه ذلك. بمعنى جعل كل التيارات العملاقة والإنسانية التي أبدعها الفكر الإسلامي الثقافي جزء من نتاج "الغير". ومن ثم الإبقاء على قطرات النتن المتيبسة للجسد والغريزة، وتصويرها على أنها جواهر القلادة الإيمانية للإسلام!

يتحول فيها التزام المثقف الكبير إلى جبرية متسامية، بمعنى وقوفه "مجبورا" أمام مهمة تحقيق الإرادة الأزلية في إرادة متسامية للإنسان بوصفها قدره الخاص. وهي الحالة الوجدانية والعقلية الملازمة لبلوغ الإرادة الإنسانية الحرة ذروتها. ولا يعني بلوغ الإرادة الإنسانية ذروتها هنا سوى إدراك قيمة الجبرية المتسامية بوصفها جبروت الروح. حينذاك تصبح الجبرية مصدر الإشراق الروحي والخيال المعرفي والمحبة الرفيعة، كما نعثر على انعكاسها النظري الأول في تأسيس الجبرية لفكرة الإرادة والعلم من خلال توليف وحدتها في الله والإنسان والعمل بنماذجه الضرورية. فقد كانت هذه الفكرة تحتوي في أعماقها على المعادلة الأولية والخفية القائلة بان الجبر من الجبروت، والجبروت من الجبر. وفيها ومن خلالها تتجسد فكرة الجبر والجبروت بوصفها كشفا لارتباط الإرادة الإنسانية بالمطلق. وهو القدر الأولي والضروري الذي بلورته تقاليد الجبرية الإسلامية المتسامية بوصفها الصيغة الأولية لمنظومة الكلّ الأخلاقي. وبهذا تكون قد شاركت في تعميق فكرة الإرادة الحرة، من خلال تأسيس أبعادها بمعايير الكلّ والمطلق.

فمن الناحية الشكلية يكشف التاريخ والواقع عن أن القول بفكرة حرية الإرادة الإنسانية لا تصنع بالضرورة إرادة إنسانية حرة، كما أن القول بالجبر لا يعني قبول الشر. ذلك يعني أن القضية أكثر تعقيدا. فحالما تتخذ الأفكار هيئة المنظومة الفكرية، فإن الاختيار (حرية الإرادة) والجبر (الجبرية) عادة ما تخضع للغايات الأبعد. بعبارة أخرى، إن الجبرية لا تفترض الخضوع، كما أن القول بالاختيار لا يستلزم الفعل الحر بالضرورة. وذلك لان العقل ليس روحا، والروح ليس جسدا. ولكل منهما مقدماته وأساليبه وغاياته. وفيهما ومن خلالهما تتراكم مآسي الوجود وفوزه الكبير وخباياه التي لا يعلم مجراها وحقيقتها غير صانعها.

إن الذي يحدد فاعلية "الآلية" الداخلية للمنظومة القدرية والجبرية هو كيفية إدراكها لذاتها وللغايات الأسمى القائمة وراء ظهور وتبلور المنظومة العلمية – العملية نفسها. لهذا كان بإمكان الجبرية المتسامية أن تكون معارضا سياسيا وفكريا قويا ومتصلبا للسلطة الأموية ليس اقل ضراوة من التيار القدري الناشئ.

فمن لناحية التاريخية والفكرية لم تظهر القدرية والجبرية الإسلامية الأولى لم ينشئا كتيارين متعارضين ومتضادين على أسس عقائدية ولا حتى فكرية. بل كان كل منهما يحتوي على "نماذج" جنينية لمختلف الاتجاهات (مثل أن يكون قدريا ومعتزليا ومرجئيا). ولم تكن هذه الحالة معزولة عن خصوصية مرحلة النشوء الأول في الثقافة الإسلامية، التي كان الخلاف يجري فيها عموما تحت تأثير الوازع الأخلاقي والسياسي. إذ لم يتحول الفكر بعد إلى أسلوب لتأسيس مآرب

السلطة، كما انه لم يتحول إلى تيار مدرسي محنط بقواعد التفكير واللعبة (السياسية). لكن المواجهة المتكررة مع السلطة هي التي أدت لاحقا إلى صنع إمكانية التثوير الفعلي للعقل اللاهوتي واللاهوت السياسي. وان تبدع بالتالي الصيغ الأولية للتعامل مع نصوص الوحي النبوي (الإسلامي) ("النصوص المقدسة") والإرث السياسي والتاريخي للأمة بالشكل الذي يجعلها منظومات قائمة بحد ذاتها.

إن صيرورة المنظومات الفكرية المستقلة هو الذي فسح المجال أمام تأثيرها المتزايد والمتشدد في الوعي الاجتماعي. ومن ثم لم يمنع "الفكر المجرد" من المشاركة في شئون الحياة السياسية المباشرة. لكن تأثيره اخذ يتعدى حدود رد الفعل المباشر على تدخله بشئون الحكم، وتقييمه بمعايير الأخلاق العملية، كما نراه على سبيل المثال في بروز وتكامل فكرة العدالة، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفكرة الإحسان وما شابه ذلك. مما وّسع مضمون التجارب العلمية والعملية، وأعطى لها إمكانية تجاوز التجارب الاجتماعية والعملية المحدودة. بحيث أدى لاحقا إلى نقل المعاناة المتنوعة للثقافة والمثقفين إلى مصاف "الأيديولوجيات المتسامية". وقد تمثل التيار الجبري هذه المعاناة، كما لو انه يمثل مفارقة وجوده في جبرية الأيديولوجية السياسية الأموية.

فإذا كانت بداية التيار القدري وشخصياته المعذبة قد اقترنت بتربية خلفاء مناهضين للأموية، فان التيار الجبري قد تمم هذه المفارقة التاريخية بتربية آخر خلفاء بني أمية. وتحتوي هذه المفارقة على بعد رمزي واقعي يقوم في التقاء الفكر المتسامي تجاه إشكالية الإنسان والحرية حالما يصبح المثقف روحا، والفكر ميدان إبداعه الباحث عن نسب مثلى في رؤية الوجود والكون والحق والحقيقة، أي في كل مظاهر التجانس الضروري والطبيعي في الوجود العدم، والغاية والوسيلة.

*****

الجعد بن درهم – مثقف الإرادة والفداء التاريخي

من مفارقات التاريخ والفكر الكبرى ذوبان حيثيات الحياة الخاصة للشخصيات الكبرى في دهاليز النسيان العائمة وراء الخيال والتأمل والذاكرة. وهو المجرى الطبيعي لسير الروافد العديدة صوب بحار المغامرة الكبرى للثقافة. وقد تبدو الملامح الظاهرية لهذه المغامرة في السرد التاريخي خالية من أرق المعذبين فيها، لكننا نستطيع رؤية عرق الجبين والروح في عصارة الأفكار

والمصير. ويصنع هذا المصير المجرد بدوره وعي الذات ويعيد صقله من خلال جعل عذاب المثقفين الكبار عذوبة المياه المتفجرة من ينابيع الذاكرة والخيال والتأمل، بمعنى تحويلها الى احد مصادر الإبداع الفكري والروحي المتقاطرة في مواقف المثقف وأثره في تاريخ الروح والأمة. ولا تفتأ هذه المكونات من ملازمة حياة المثقفين الكبار وموتهم بوصفها الدورة التي تستعيد قوة الوجود والعدم، وتنسخ المزيف بالأصيل، وتستبدل المتبدل بالثابت، وتتمثل الجزئي بالكليّ، وتتناسخ أرواح المثقفين في مرجعيات الثقافة ومبادئها المتسامية الكبرى[1]. وجسّد الجعد بن

---

[1] نلمح الشيء نفسه لحد الآن في أثر الجعد بن درهم وأمثاله. بمعنى إننا نقف أمام تناقض الظاهرة التي حكمت وما تزال تحكم الوعي النظري والقيمي الأخلاقي والسياسي العربي. إذ نقف أمام نفس تيار الاتهام والتجريم والتحريم المميز للأموية، بعد انتقاله إلى السلفية اللاهوتية. وهي الصيغة التي مثلها واختزن جراثيمها من الناحية التاريخية والفكرية تيار الحنبلية بمختلف شخصياته، بحيث جعل منها إلى جانب الأموية الدموية وجهان للرذيلة والخذلان. فقد قتلت الأموية بشخصية خالد القسري جعدا شر قتلة، بينما استكملت السلفية الحنبلية هجومها العقائدي المرير نكاية بالقيم الإنسانية والعقلانية. إذ نرى ابن تيمية يتحدث عن قتل الجعد بن درهم بعبارة "قتل المسلمون شيخهم الجعد، ضحى به خالد بن عبد الله القسري" (ابن تيمية: الفتاوى، ج٢، ص٣٠٢). وهي الصورة التي يتفنن ابن قيم الجوزية في رسم ملامحها عندما وجد في شخصية الجعد سبب اندثار السلطة الأموية، باعتباره الشرير الأكبر الذي أطاح بها ونخر مكوناتها! من هنا تلذذه شأن خالد القسري بذبحه بوصفه ضحية مقبولة ومشكورة! (ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة، ج٣، ص١٠٧١). بل نراه يجد في قتل الجعد بن درهم إطفاء للبدعة ختمها بأبيات شعرية هي شر عار من الذوق والوجدان، باستثناء الرغبة العارمة لغريزة القمع والإكراه المميزة لنفسية وذهنية الجمود والاستبداد إذ نقرأ فيها قوله:

شكر الضحية كل صاحب سنّة   لله درك من أخي قربان

وهي صيغة نموذجية لانعدام الفكرة الإنسانية والعقلانية وسيادة النزوع الهمجي للعقائد الميتة والتنشق من روائح جثثها المحنطة! غير أن اغرب ما في الأمر هو وجود من يعتبرها لحد الآن صيغة مثلى في التعامل مع أعداء "السنّة" و"الإسلام" و"الدين"، أي مع تصوراتهم وأحكامهم العقائدية المغلقة والجازمة. وقد تكون إحدى صيغها "المعاصرة" قول البعض: "من أين لنا بمثل هذا الرجل الذي يتقرب إلى الله بذبح الزنادقة على الطريقة الإسلامية؟ وما أكثرهم في هذا العصر. وهم اليوم جهارا نهارا يسبون الله ورسوله ودينه وأهل ملته. فهل لنا بمثل خالد بن عبد الله القسري رحمه الله! ولا شك أن هذه التضحية (يقصد ذبح الجعد!) أفضل وأعظم أجرا من الضحايا، لأن هذه فيها قطع لدابر الفتنة والشر والفساد، وإنها أعظم من ثواب الضحية! وأن كانت الضحايا سنّة الرسول"!!

إننا نقف هنا أمام صيغة كلاسيكية للانحطاط الفكري والروحي والأخلاقي والعقائدي، يستعيد أرذل ما في الأموية وتقاليدها الفاقعة في الخروج على مبادئ الإسلام الأولية الكبرى وقيم العدالة وقواعد الحق وفكرة الشرعية. من هنا ليست محاولات الحنبلية السلفية القديمة والحديثة في جعل الأموية الدموية نموذجا للإسلام سوى الهبوط بالإسلام وتقاليده الإنسانية الأولى إلى ما يناقضها. بمعنى رفع نموذجها المتخلف والمتحجر والمعادي للنزعة الإنسانية إلى مصاف الفكرة الإسلامية الوحيدة! وهو عين الخروج والغلو على منطق الإسلام الثقافي والتاريخ الطبيعي والوجود ككل بمختلف احتمالاته، والوجود الإنساني بشكل خاص، بوصفه اجتهادا دائما! إذ ليست مواقف السلفية الحنبلية سوى الصيغة اللاهوتية للأموية الدموية، بمعنى إنهما كلاهما يؤسسان ويصبان في مستنقع التدمير الشنيع للنزعة الإنسانية والعقلانية. مع ما يترتب عليه من احتقار للعقل والروح الأخلاقي والإنسان بحد ذاته. وهو السبب الذي جعل من الأموية الدموية والسلفية الحنبلية على امتداد التاريخ الإسلامي وجهان للرذيلة والخذلان.

لقد حولت الأموية الدموية والسلفية الحنبلية قتل رجال الفكر العظام إلى عمل "إسلامي" وفريضة كبرى! كما إنهما كلاهما جعلا من الولاة القتلة، عبيد السلطة المستبدة والخارجة على ابسط قيم ومفاهيم الإسلام، ممثلي "امة الإسلام"! الأمر الذي جعل ويجعل من ابن تيمية شيخ الخرافة الإسلامية، وابن القيم الجوزية سليل الأشباح

درهم هذه الحالة، وهو ينتظر مكتوف الجسد ومرميا تحت درجات المنبر طفح الغضب العارم لعبد السلطة الأموية خالد بن عبد الله القسري لذبحه بوصفه القربان الأفضل للتبرك برذيلتها الأبدية[1]

وهو القربان الذي فدى به الجعد بن درهم إرادة التحدي الضرورية للفكر الحر، بوصفه الصفة الملازمة للتفكير العقلي الجريء. بمعنى انه جسد في حياته ومماته ومأثرته التاريخية والفكرية والروحية الحقيقة القائلة، بان الرؤية العقلانية المجردة هي مقدمة الموقف الأخلاقي المتسامي. ومن ثم يحتوي في أعماقه بالضرورة على مكون السمو الروحي والعقلاني. وفي هذا يكمن سر القتلة الشنيعة التي خططت لها الأموية تجاه الجعد. بمعنى أن قتله بالطريقة المشهورة كانت تمثل احد النماذج الدقيق المعبرة عن حقيقة الأموية الدموية. بمعنى أنها تمثلت مضمون العقيدة السياسية للاستبداد الأموي. فالروايات التاريخية تجمع على أن مقتله قد جرى على مرأى

العقائدية، وصغار محمد بن عبد الوهاب أتباع الغباء والإرهاب! أي كمية الحثالة "الإسلامية" الأشد غلوا وانعزالا في الفكرة الإسلامية تجاه الثقافة والمثقفين الأحرار.

[1] لقد كان خالد القسري نموذجا لولاة الأموية الدموية، أي النموذج السياسي للقوة الغارقة في العنف والإكراه. وأوصلته هذه النتيجة في نهاية المطاف إلى الوقوع في المزاد العلني والسري لنخاسة القتل والتشفي المميزة للأموية. إذ تنقل لنا كتب التاريخ كيفية مقتله على يد السلطة الأموية نفسها بعد تسلم الوليد بن يزيد السلطة عام ١٢٦ للهجرة. فقد كان الوليد نموذجا للصلف والجلف والقسوة والمجون. بحيث نراه يفرّط بثروة الاستبداد الأموية. وهي الحالة التي عادة ما تميز تقاليد الاستبداد، وبالأخص في مراحل انحطاطه. بمعنى الانهماك المجنون في مجون الانقراض الذاتي من خلال قرض أصحابه وأتباعه. مع ما يترتب على هذه العملية من جعل رحى العبودية سهلة الدوران بسبب استهلاكها لكل الحبوب والأحجار الصلبة. ومع مرور الزمن لا ترغب السلطة المستبدة بسبب انهيارها المعنوي والأخلاقي، إلا بالخبيث والتافه والوضيع والمتملق والجبان والشرير. ومن الممكن رؤية هذه الحالة على مثال المصير الشخصي لخالد القسري. فقد قرر الذهاب إلى الوليد بن يزيد بعد تسلمه الحكم، رغم تحذير الكثيرين إياه من خطورة اللقاء به. وعندما اقترحوا عليه مهمة الإطاحة به، نراه يرفض ذلك بشدة انطلاقا مما اسماه بعدم رغبته في إن يكون أداة للفرقة والفتنة. وعندما قالوا له بالتواري والاختفاء، فانه أجاب "والله ما قنعّت رأسي خوفا من احد قط! فالآن وقد بلغت من السن ما بلغت؟! ولكني امضي.واستعين بالله". وعندما سمحوا للقسري بالدخول وهو محمول على كرسي بسبب عجزه عن الوقوف والمشي، فان الوليد بادره متسائلا:

- أين ولدك يزيد بن خالد؟
- أصابه من هشام ظفر فخلى سبيله، ثم طلب فهرب! فكنا نراه عند أمير المؤمنين حتى استخلفه الله!
- لكنك خلفته طالبا للفتنة!
- قد علم أمير المؤمنين، إنا أهل بيت طاعة! أنا وأبي وجدي!
- لتأتيني بابنك أو لازهقن نفسك!
- هذا الذي تدور عليه! وهو الذي تريد! والله لو كان ابني تحت قدمي ما رفعتها لك! فاصنع ما بدا لك!

عندها أمر الوليد صاحب حرسه بتعذيبه بحيث يمكن سماع صراخه. وعندما عجزوا عن إرغامه على الصراخ والتأوه، رجع صاحب الحراسة ليقول له بأنه لا يستطيع الاستمرار في تعذيب شخص لا يتكلم. عندها أمر الوليد بسجنه. حينذاك طلب يوسف بن عمر (والي الأموية الجديد) شراء خالد القسري بخمسين مليون (ألف ألف). وعندما اخبر الوليد خالدا بان يوسف بن عمر يريد شراءه بالسعر المذكور أعلاه، وتخييره أما بدفع هذا الثمن مقابل إطلاق سراحه أو تسليمه لغريمه يوسف بن عمر، فان خالد القسري يجيبه "ما عهدنا العرب تباع"! أما الخاتمة فقد كانت تتسم بقدر كبير من المأساة الرخيصة. فقد عذبه يوسف بن عمر وقتله وهو في طريقه إلى العراق ودفنوه في الحيرة عام ١٢٧! (التفاصيل في كتاب ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج٢، ص١٤٣-١٤٤).

من الناس بعد أن خطب خالد القسري خطبته الشهيرة التي رد فيها على فكرة الجعد بنفي التجسيم بحد السيف، أي بذبحه. بمعنى إجماعها على الصيغة الأكثر انتشارا والقائلة، بان خالد بن عبد الله القسري قام بذبح الجعد بن درهم بعد أن كان مقيدا ومرميا تحت المنبر. فبعد أن أنهى خطبته بمناسبة عيد الأضحى، نراه يختتمها بعبارته الشهيرة: "انصرفوا وضحوا! يقبل الله منكم! فاني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم. انه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما! تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا". وهو سلوك ينم عن تخطيط وتدبير مسبق سواء أخذنا بالرواية التي تقول بان هشام بن عبد الملك أرسله إلى خالد القسري عندما كان أميرا للعراق آنذاك لقتله بسبب قوله بنفي التجسيم، أو أن خالدا اضطر لقتله تحت إلحاح وطلب هشام بن عبد الملك، بعد أن حبسه في بداية الأمر[١].

مما لا شك فيه، إن إرسال الجعد من الشام إلى العراق لقتله أمر لا معنى له بمقاييس الأموية الدموية. كما أن من الصعب توقع مخالفة خالد القسري لأمر هشام بن عبد الملك بقتل الجعد والاستعاضة عنه بحبسه. وهي مخالفة شبه مستحيلة انطلاقا من مكونات خالد القسري الشخصية والإدارية والسياسية وحتى العائلية[٢]. وبالتالي فان الشيء الوحيد الذي يمكن العثور

---

[١] ينقل ابن الأثير هذه الرواية بالشكل التالي: "أن الجعد بن درهم قد اظهر مقالته بخلق القرآن أيام هشام بن عبد الملك. فأخذه وأرسله إلى خالد القسري وهو أمير العراق وأمره بقتله فحبسه خالد ولم يقتله فبلغ الأمر هشاما فكتب إلى خالد يلومه ويعزم عليه أن يقتله. فأخرجه خالد من الحبس في وثاقه. فلما صلى يوم الأضحى قال في آخر خطبته "انصرفوا وضحوا! يقبل الله منكم! فاني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم. انه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما! تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا". ثم نزل وذبحه. كان ذلك عام ١٢٤ للهجرة. في حين يوردها ابن تيمية بالصيغة التالية "ضحى خالد بن عبد الله القسري بالجعد وقال: "يا أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فاني مضح بالجعد بن درهم، انه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما! تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا". ثم نزل فذبحه. (ابن تيمية: الفتاوى، ج٢، ص٣٠٢). وعادة ما يضاف إلى هذه الصيغة الخبر القائل، بان ذلك بلغ الحسن البصري وغيره من التابعين فشكروا على هذا العمل! وهو خبر يعكس بشاعة نفسية وذهنية السلفية الحنبلية، أكثر مما يعكس زيف تفكيرها وقبحه في نفس الوقت. والقضية هنا ليست فقط في استحالة موافقة الحسن البصري على القتل والذبح بشكل عام، وبهذا الطريقة بشكل خاص، بل ولأن الرجل مات عام ١١٠ للهجرة، أي قبل مقتل الجعد بأربعة عشر عاما!

[٢] لقد كان خالد القسري نسخا للحجاج أو استنساخا له. ومن ثم يمكن اعتباره الحجاج الثاني. والسبب يكمن في أنهما كانا يتمثلان باطن الأموية الفعلية، بوصفها خروجا على منطق الدولة وفكرة الجماعة (الأمة) والحق. الأمر الذي وجد انعكاسه في مصيره الخرب. وهو أمر طبيعي! وذلك لأن خالد القسري شأن أسلافه بهذا الصدد لم يكن أكثر من شبح السلطة الأموية. وقد جسّده حيثما حل، شأن الحجاج. إذ يروى عنه كيف انه حالما دخل مكة في بحثه عن سعيد بن جبير، جعل من مهمة إلقاء القبض عليه واجبا ملزما للجميع. بحيث نراه يهدد كل من ساعده على الاختباء والتخفي أو يعلم ولا يقول. ليس هذا فحسب، بل وبهدم بيته وبيوت جيرانه! وعندما تدخل البعض بعد إلقاء القبض على سعيد بن جبير، لإطلاق سراحه تغاضيا، كما ينسب إلى الحجاج بهذا الصدد، فانه أجاب، وقد كان ظهره إلى الكعبة، بأنه لو طلب منه هشام بن عبد الملك دك الكعبة وهدمها بحيث تكون حجرا على حجر مرضاة له لفعل ذلك! وهو موقف لا افتعال فيه. بل يعكس شخصية خالد القسري الفعلية. بمعنى ذوبانه في

عليه في هذه الصيغة هو رمزية التخبئة السرية والقتل العلني في العراق! بعبارة أخرى، إن إرساله للقتل في مكان بعيد أمر لا معنى له. ولكنه ممكن بمعايير الرؤية الرمزية، التي جعلت من العراق مكان الذبح والأضحية الضرورية للأموية في مواجهة المعارضة. فالعراق هو رمز المعارضة. وهو السر القائم وراء بشاعة "الأضحية" التي قامت بها الأموية عندما ذبح واليها خالد القسري الجعد بعد رميه مكتوفا تحت منبر الإمارة وفي أول يوم العيد! وجعلت هذه الرمزية من شخصية الفكر الكبرى "كبشا" عاديا، كما لو أنها اجتزأت فكرة الإنسان حيوان عاقل من خلال الإبقاء على مكونها الأول. والثاني شيء لا قيمة له. وهو تأويل حرفي لا مجاز فيه! وبالتالي يمكن فهم سلوك السلطة الأموية هنا على انه فعل مخطط له هو تعبير أو انعكاس عما هو ميز للعقدة الأموية، بوصفها النتاج المباشر لسيادة الغريزة ومن ثم ابتذال العقل وتجريم الفكر أيا كان شكله ومضمونه حالما يكون حرا بذاته.

فقد كان الجعد من الناحية الحياتية والسياسية رجلا مسالما. لم يعرف عنه الاشتراك في صراع سياسي أو قتال مباشر ضد السلطة الأموية. ليس ذلك فحسب، بل وقد كان من موالي بني مروان. كما انه عمل بسبب وضعه الاجتماعي أولا وكفاءته العلمية مربيا لآخر ملوك بني أمية مروان بن محمد. وليس مصادفة أن يصل العمى العقائدي بالسلفيات الحنبلية إلى حد انهم أطلقوا على مروان بن محمد بسبب تربية الجعد له في صباه، وبسبب هزيمته السياسية والعسكرية على يد العباسيين، تسمية "مروان الحمار" و"مروان الجعدي"![1]

عبودية السلطة للدرجة التي ينحلّ فيها كل شيء آخر، بما في ذلك قوة الشكيمة والجرأة. ولم يخل من هذه الصفات خالد القسري، كما هو الحال بالنسبة للحجاج، لكنها "بطولة" صلف بلا مروءة.

[1] أن التشويه السلفي الحنبلي عادة ما يختلق صورا تتسم بقدر كبير من السطحية والتشابه. بمعنى البحث عن تأثير "نصراني" و"يهودي" وراء اجتهاد المفكرين المسلمين الأحرار! ولم يخل الجعد بن درهم من هذا الاتهام البليد. مع أن نفسية وذهنية السلفيات الحنبلية اقرب من حيث الصيغة والأسلوب والمستوى إلى ما هو سائد في تقاليد النصرانية القروسطية واليهودية! ولعل الصيغة الأكثر انتشارا بهذا الصدد، هي التي يوردها ابن الأثير في قوله، بأن الجعد اخذ مذهبه عن أبان بن سمعان، وهذا بدوره اخذه عن طالوت ابن أخت لبيد ابن اعصم، عن خاله لبيد بن اعصم اليهودي الذي سحر النبي!!(ابن الأثير: البداية والنهاية، ج١٠، ص١٩). إن سطحية هذا الاختلاق تقوم أيضا في كون تقاليد النصرانية واليهودية آنذاك لم تقل بخلق "الكلمة الإلهية". كما أنهما كلاهما نماذج فاقعة للحشوية والتجسيم. بينما فكرة الجعد فكرة عقلية خالصة وضد التجسيم. بعبارة أخرى، إن كل ما في آراء الجعد تناهض وتعادي وتنتقد وتفند الأفكار والقيم والصور اليهودية والنصرانية على السواء. أما من الناحية الفعلية فإن تأثر الجعد بن درهم بالأفكار قد جرى ضمن سياق الإرهاصات الفكرية والسياسية والروحية العارمة التي كانت تختمر في مجرى المعارك الهائلة لصيرورة الإمبراطورية العربية الإسلامية. ولعل من بين النماذج الكبرى التي تأثر بها وكان يختلف إليها، كما تنقل الروايات الإسلامية المحققة، هو وهب بن منبه وأمثاله. بمعنى انه استقى آراءه وقيمه من الصحابة والتابعين أولا وقبل كل شيء.

غير أن الوداعة السياسية الظاهرية للجعد بن درهم كانت تختزن روح المثقف الهائجة في بحثه عن الحق والحقيقة. والمعلومات اليسيرة عنه بهذا الصدد تكشف عن مستوى الجرأة العقلية والخروج على المألوف الذي جعل منه "أول" المفكرين الإسلاميين الذي واجه تقاليد التقديس العقائدية بقوة المنطق والاستعداد للتضحية من اجلها بالنفس في احد أكثر الأشكال درامية ومأساوية. فقد وقف في نهاية المطاف متحديا بدمه ولحمه وسمعته السلطة وعبيدها، العقائد المجسمة للعامة والخاصة، فقهاء السلطة والمطامح! فقد تراكن هذه المكونات في مجرى تكامله المعرفي بوصفها رجل العلوم العقلية والشك المعرفي. فمن المعلوم عنه تردده على صاحب الروايات والحكايات والقصاص الحكيم وهب بن منبه، التي تنسب إليه كلمة قالها يوما للجعد: "ويلك يا جعد! اقصر المسألة عن ذلك! أني لأظنك من الهالكين. لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك، وان له عينا ما قلنا ذلك". وهو تحذير لا يخلو من واقعية، بسبب تحسس أهل الفكر آنذاك، بان الخروج على المألوف عادة ما يؤدي إلى صراع دموي مع الأموية. فالأموية غريزة، أي كارهة للعقل. أما أسئلة الجعد فهي عين البحث عن العلم العقلي المشبوب بالشكوك المعرفية. إذ تروى عنه طبيعة الأسئلة التي كان يوجهها لشيخه وهب بن منبه عن القضايا المتعلقة بالذات والصفات (الإلهية)[1]. ومحاولاته تحريرهما من ثقل الرؤية الحشوية والتجسيم الفج. وإذا كان المعروف عن وهب بن منبه رواية للإسرائيليات المليئة بالتجسم والحشو، فمن الممكن توقع طبيعة الجدل الحامي بينهما آنذاك. وهو جدل المعرفة والعقل.

فقد كان وهب بن منبه نموذجا في الإخلاص للمعرفة والتسامح العقلي والإخلاص لفكرة الحق. ويمكن رؤية ملامح هذه الصفات في المأثورات التي تنسب إليه والأقوال الحكيمة المتعلقة بمختلف جوانب الحياة والمعرفة، مثل قوله "إياكم وهوى متبعا، وقرين سوء، وإعجاب المرء بنفس"، و"العلم خليل المؤمن، والحلم وزيره، والعمل قيمه، والصبر أمير جنوده، والرفق أبوه، واللين أخوه"، و"الإيمان عريان ولباسه التقوى، وزينته الحياء وماله الفقه"، و"الأحمق إذا تكلم فضحه حمقه، وإذا سكت فضحه عيّه، وإذا عمل افسد، وإذا ترك أضاع". إذ تعكس هذه المأثورات الحكمة النظرية والعملية في مواقفها من المعرفة والعلم والأخلاق، التي جعلت من

[1] وهب بن منبه- ولد عاد ٣٤ وتوفي عام ١١٠، وفي روايات أخرى عام ١١١ وفي أخرى عام ١١٤. وقد تعرض كما تنقل الروايات إلى امتحان ومحنة السلطة الأموية التي قتلته في نهاية المطاف على يد واليها يوسف بن عمر، الذي سيقتل لاحقا خالد القسري قاتل الجعد بن درهم! وهي سلسلة الأشباح السلطوية التي كان أكثر من يقلقها عالم الأرواح الكبرى التي شكل وهب من منبه احد مكوناته العلمية والأخلاقية. بمعنى احد النماذج الكبرى التي شكلت علومها الأولية جمع الأخبار وتقصيها وروايتها. وهي عملية أغنت ثقافة الروح البحثي. ومن ثم وسعت أفق المقارنة والتدقيق. أما كثرة الحشو والأخبار غير المدققة والمحققة، فقد كانت "الشوائب" التي لابد منها في مجرى صيرورة الثقافات القديمة. بل ولا تخلو منها الحديثة أيضا!

العلم وبنيانه دولة الوجود الحق والوجوب الخالص، وبالمقال من الجهل والحماقة سر الخراب والفساد. ويمكحن رؤية هذه المعارضة والمضادة في مختلف مواقفه التي تشير أيضا إلى تأثيره الروحي والأخلاقي في مواقف الجعد الفكرية. إذ يمكن رؤيتها في صفات الجعد وإعادة إنتاجها في فكره وسلوكه العملي. إذ يروى عنه انه كان يغتسل قبل ذهابه للقاء وهب بن منبه. وعندما سألوه عن السبب أجاب "انه اجمع للعقل"! وهو جمع أو تكامل ليس معزولا عن شخصية وهب بن منبه بوصفه احد المصادر المعرفية والأخلاقية المؤثرة على بلورة شخصية الجعد الاجتماعية والأخلاقية والفكرية.

فقد كانت شخصية وهب بن منبه تقرن البحث عن المعرفة بالمواقف الأخلاقية الصارمة. ومن بين ما قيل عنه "لبث وهب بن منبه أربعين سنة لم يسبّ فيها الروح. ولبث عشرين سنة لم يجعل بين العشاء والصبح وضوءا". فقد تراكمت شخصيته في مجرى اكتساب المعارف التي جعلت منه احد أوسع رجال عصره معرفة بأخبار القدماء والأديان. من هنا وقله عندما قيل له عن علاقته بأفكار القدر والقدريين، من انه قرأ نيفا وتسعين كتابا من كتب الله، سبعون معروفة للأغلبية وعشرون لا يعرفها إلا القليل، ليستنتج منها فكرة مفادها أن توكيل المشيئة إلى النفس كفر. بمعنى خروج على منطق الرؤية المتراكمة فيما قرأ. وهي فكرة يمكن رؤية صداها في آراء الجعد والجهم بن صفوان لاحقا، إلا أن المهم فيها هنا هو قراءة الماضي بمختلف تياراته المعروفة وغير المعروفة، أي "المقدسة" والمنبوذة من كتاب الأديان. وتفسر هذه الحالة نمط الجدل الخفي الذي يمكن تحسس معالمه في شخصية الجعد. وهي شخصية يمكن رؤية بعض ملامحها في ما آلت إليه تجربة وهب الفكرية والحياتية، التي يمكن رؤية عصارتها في عبارته القائلة "احتمال الذل خير من انتصار يزيد صاحبة قمأة". ففي هذه العبارة بمكننا رؤية وتحسس موقفه الصريح والمستتر تجاه الأموية وحكامها، أي أولئك الذين شكلت انتصاراتهم أسلوبا لاستصغارهم، تماما كما رفعه ورفع غيره تحمل الذل باسم القيم المتسامية. فقد انتهت حياته بمحنة القتل أمام السلطة الأموية، كما انتهت بمحنة الذبح المريع تحت منبر الأموية بيد أشباحها العابرة.

فالقصة التي تروي حكاية إرسال هشام بن عبد الملك الجعد إلى خالد القسري لقتله والإبقاء عليه سجينا حتى أيام العيد من اجل تقديمه أضحية تعكس فكرة القربان العبودية التي يتقرب بها عبيد السلطة إلى مالكيهم، والملوك إلى شياطينهم من اجل الحصول على الراحة والاطمئنان، شأن كل الأشباح المرتجفة أمام رياح العاصفة وصمت القبور! بعبارة أخرى، إن الهلع الذي أثاره روح الجعد بن درهم في أشباح الأجساد الأموية يقوم أولا وقبل كل شيء في

تقديمه احد النماذج القوية لعاصفة العقل الجموح في قدرته واستعداده على مواجهة "الثبات" أيا مصدره وشكله. وهي الطاقة الكامنة في الفكر الحر، كما انه الأسلوب غير المباشر لتوسيع مدى الحرية غير المتناهي. وهي النتيجة التي كانت تشم فيها الغريزة الأموية رائحة الموت. إذ لم تعني أفكار الجعد من إن الله لم يكلم موسى تكليما ولم يتخذ من إبراهيم خليلا سوى النفي العقلي للتجسم، ومن ثم تنزيه الذات الإلهية عن إمكانية التطويع التي تجعل من الممكن جعل أيادي السلطة الوسخة عصا الرحمن الطاهرة! وليس مصادفة أن تتحول صفة الكلام إلى مثار الجدل ومحور الاهتمام الفكري للجعد. فقد لقف الجعد حصيلة التجارب الكبرى لقرن الصيرورة الفكرية والروحية والسياسية للإمبراطورية. فالاستتباب الأولي للسلطة الأموية كان مقرونا بالسيف والابتزاز والمال. والاستمرار اللاحق لها كان مقرونا بشراء أصوات الضمائر الميتة، أي الألسن القوية والقلوب الخربة. وجعلت هذه العملية من القرآن قراءة اللسان، مع ما ترتب عليها من إمكانية لجعل "كلمة الله" كلامها[1]!

فقد أرادت الأموية أن تجعل من كلامها كلام الله. ووجدت هذه الصيغة انعكاسها العقائدي والسياسي في فكرة الجبر. الأمر الذي أعطى لها "حق" الحديث باسم الله. وحالما استطاعت مصادرة الدولة والحق، فانها أرادت مصادرة حق "الحديث" الإلهي والنبوي (القرآن و"السنة") من خلال تقديم نفسها بوصفها الفيصل النهائي والأخير في الحكم على ما هو مناسب "لكلام الله" أو مناقضا أو مخالفا له. من هنا تروعها من فكرة الجعد القائلة، بان الله لم يكلم موسى تكليما ولم يتخذ من إبراهيم خليلا. بمعنى انه إذا كان لم يكلم أنبياءه، فانه لا يمكن أن يكلم بني أمية! وبالتالي لا يعني أن الله لا يكلم البشر سوى انه يترك للإنسان إمكانية التأمل العقلي لما في "كلامه" (القرآن). وهي النتيجة التي يمكن رؤيتها في فكرته الجديدة التي قدمها عن ضرورة التأويل العقلي "لكلام الله"، مثل القول بان معنى أن الله على العرش استوى، انه استولى وما شابه ذلك. فقد احتوت هذه الفكرة في أعماقها على الفكرة القائلة، بأنه لا يحق لأي كان الحديث باسم الله على انه الحق النهائي. بمعنى أن الحق الوحيد هنا هو للتأويل العقلي. وهو اجتهاد لا غير. وبهذا يكون الجعد قد سعى لتأسيس فكرة التنزيه العقلية، بمعنى تنزيه الله من إمكانية محاكاته في نماذج الرذيلة الواسعة الانتشار للتشبه بالربوبية. إذ تحسست فيها السلطة الأموية خطورة سحب البساط من تحكمها في الكل الإسلامي حسب قراءتها ومشيئتها بوصفها القراءة الوحيدة الحقة لكلام الله ومشيئته. بينما كان الكلام والمشيئة بالنسبة للجعد من عوالم عقلية صرف. فهي العوالم التي كانت أكثر ما تخيف الأموية. فالأموية لم تفعل في يوم ما من الأيام

[1] وهنا كان يكمن احد الأسباب الجوهرية وراء صعود مسألة الكلام وعلم الكلام.

بمعايير "الدين"، أي الأخلاق. ومعيارها الوحيد هو المصلحة الضيقة. وبالتالي لم يكن حماسها "الديني" في قتل الجعد دفاعا عن عقائد الإسلام والإيمان. إذ لا علاقة للأموية هنا بالدين والإيمان. لاسيما وأنها كانت على الدوام الأكثر بعدا عن عقائد الإيمان الإسلامية.

لقد كانت فكرة تعطيل صفة الكلام والقول بخلق القرآن طرف المعادلة التي تممها الجعد بفكرة الإرجاء القائلة، بان الأعمال ليست جزء من الإيمان أو داخلة فيه. ومل يكن المقصود بذلك تحرر الإيمان من العمل، بقدر ما أنها كانت تعني ضمن سياق الفكرة العقلية للجعد، تحرير الإيمان من تطويع الأهواء والمصالح التي جعلت السلطة منها أداة للترويع والقتل. وسوف يتحسس الجعد هذه الحالة بصورة مباشرة عندما قدمته السلطة الأموية أضحية على مذبحها تكفيرا لجرأته على تفنيد "العقائد الإيمانية" للإسلام، التي جعلت من السمع والكلام صفات أزلية وأبدية ملازمة للذات الإلهية. بعبارة أخرى، لقد كانت فكرة الجعد عن الإرجاء تهدف إلى تخليص الفرد والمجتمع من استغلال واستعمال السلطة لعقائد الإيمان والإسلام في سعيها لقتل المعارضة والاجتهاد الحر.

لقد كان حماس الأموية في قتل الجعد بن درهم تعبيرا غريزيا عن تحسسها للخطر الأكبر الكامن في جرأته على "معارضة" النص الصريح للقرآن. بمعنى قدرته وجرأته على مواجهة كل شيء بما في ذلك النص "المقدس". ذلك يعني أن الذي أهاب وأخاف وروّع السلطة الأموية في آراء الجعد هو الجرأة في التفكير والفكر وليس الفكرة بحد ذاتها. وهنا كانت تكمن بداية المطاردة للجعد. بمعنى إنها أدركت الحقيقة القائلة، بان من يقدر على القول، بان الله لم يكلم أنبياءه، وانه لا يتخذ أيا منهم خليلا له، قادر على القول، بان السلطة تكذب. وفي هذا تكمن مصدر الخطورة، بمعنى الخروج على المألوف من خلال رفعه إلى مصاف الفكرة المجردة، وبالتالي كل ما لا يمكن الإمساك به. فالسلطة تتهيب وتتخوف من الكلمة حالما ترتقي إلى مصاف التجرد العقلي المتسامي. والجعد أراد أن يجعل من القرآن كلاما عقليا وليسا عقائد إيمانية تحددها السلطة أيا كان شكلها ولونها وموقعها.

فقد كانت فكرة الجعد تؤسس لإمكانية هدم "النصوص المقدسة"، ومختلف أشكال السلطة التقليدية أيا كان مصدرها. ومن ثم تحرير الموقف الفردي للإنسان من عبودية السلطة أيا كان شكلها (سياسية أو نصية). وبالتالي البحث عن الحق والحقيقة بمعايير ومقاييس الرؤية المنطقية المجردة عن الأهواء والعقائد والمصالح. وفي هذا كانت تكمن الهوة الشاسعة والافتراق التام بينه وبين الأموية، الذي جعل من ذبحه على محراب السلطة أسلوبا للقطع النهائي بين فدية

السلطة وفداء الروح. وتكامل هذا القطع في شخصية الجعد بوصفه احد مصادر التاريخ الروحي للثقافة العربية الإسلامية. بمعنى فردانيته الأصيلة في تقديم جسده فدية وروحه فداءا لحرية الفكر والتفكير العقلي والنزعة الإنسانية. وبهذا يكون قد برهن على أن المثقف الكبير هو الذي يترك للسلطة الغاشمة في التاريخ بقاياها الجافة في دماء القتل السريع والاستبداد المريع. وبالتالي البرهنة على ما في اتهامها للخارجين عليها بالمروق والكفر والإلحاد من صيغة مقلوبة لمروقها وكفرها وإلحادها بقدرة الإنسان وحقوقه وقيمته.

وإذا كان الجعد قد قدم نفسه "قربانا" لهذه المهمة، فانه يكون بذلك الشخصية الفكرية الأولى في تاريخ الإسلام التي حققت في حياتها ومماتها ومأثرتها مأساوية تلاقي واختلاف الفدية والفداء أو التضحية الإنسانية والأضحية الحيوانية، بوصفها المفارقة التي ميزت صعود الأموية وسقوطها، وقسوة الجهاد والاجتهاد الهائلين اللذين قام به المثقفون المسلمون في وضع أسس الثقافة الكونية. الأمر الذي جعل من تضحياتهم تعبيرا عما يمكن دعوته بالقدر المقدور، أو الحرية المحكومة بجبر الانتماء للحق.

*****

الجهم بن صفوان – مثقف الجبروت الكوني

إن الدماء حالما تسيل لا تصنع انهارا، بل تتخثر في أخدود الذاكرة والوعي بهيئة تحدّ لا يخلو من هواجس التشفي والانتقام. وهو الأمر الذي جعل من الأموية دموية في ذاكرة القيم الإسلامية وقيم الذاكرة العربية. ومن دورتها الحية انتعشت وتجددت عزيمة المعارضة وشكيمة إرادتها الحرة.

فقد واجهت القدرية جبرية الأموية السياسية بفكرة القدرة الإنسانية الحرة. وهي مواجهة أدت في نهاية المطاف إلى بناء جدار الاغتراب والانعزال المبني على الشك المتبادل والكراهية الدفينة ومشاعر الانتقام المتقدة. أما النتيجة فهي القتل المتعمد من جانب السلطة لكل من يعارضها، واستعداد المعارضة الدائم للتمرد والانتفاض والثورة والتشفي والانتقام في أول فرصة سانحة. وحكمت هذه الحالة سلوك الأموية تجاه كل ما كانت تتحسس فيه خطورة كامنة. وبما أن الوجود هو نفي العدم، من هنا تحسسها في كل ما يتمتع بالإرادة والقدرة على الحياة والعلم والعمل والسمع والبصر خطرا على وجودها. كما أنها الحالة التي استبطنت إرجاع الأموية صفات الإرادة والقدرة والعلم والسمع والبصر والنطق لله فقط! وفيه ينبغي البحث

عن سر "الحمية الدينية" التي ميزت ولاة الأموية في القصاص من كل من تجرأ على "نفي الصفات" أو "سلبها" من الله. إذ لا يعني نفي الصفات أو سلبها من الله سوى محاولة تقمصها الذاتي، ومن ثم التجرؤ على "حق الأموية" في التعبير عن الإرادة والمشيئة "الإلهية" والنطق بأحكامها! وهو سر القتل الشنيع للجعد بن درهم أستاذ الجهم بن صفوان على يد خالد بن عبد الله القسري، ومقتل الجهم بن صفوان على يد سلم بن أحوز المازني[1]. فقد جرى قتل الأول على أساس قوله النافي لتكليم الله موسى تكليما واتخاذه إبراهيم خليلا، بينما جرى قتل الجهم، كما تنقل لنا إحدى الروايات، بسبب قوله عن خلق القرآن ونفي الصفات (الإلهية). بحيث تنسب إلى سلم بن أحوز العبارة التي واجه بها الجهم قبيل قتله:"يا جهم! إني لست أقتلك لأنك قاتلتني. أنت عندي أحقر من ذلك! ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا أن لا أملكك إلا قتلتك!". وتعكس هذه العبارة مساعي الأموية جعل رجل الشرطة أيضا حاكما على عقول العقلاء والنبلاء والحكماء! ليس ذلك فحسب ومنفذا لحكمه بالطريقة التي يرتئيها. ويمكن توقع هذه الصيغة في ظل غياب مقومات الدولة والشرعية والحقوق. إلا أن أبعادها الدفينة تقوم أولا وقبل كل شيء في تناغمها وانسجامها مع هوى الأموية في تحويل ما تريده وتشاءه إلى صوت الإرادة "الإلهية" ومشيئتها. من هنا تخوفها وتحسسها الشديد من فكرة "الجبر" الجهمية.

فقد واجهت الجهمية جبرية الأموية السياسية بفكرة "الجبرية" المتسامية. أما في الواقع، فان "الجبرية" الجهمية ليست إلا الصيغة النظرية والعملية للوحدانية الأخلاقية التي تذوب أمام حرارة صدقها في العلم جميع خامات السلطة، وأمام إخلاصها في العمل كل دعاوي الإرادة الكاذبة للسلطة. مما جعل من إرادة السلطة ومشيئتها أشبه ما يكون بنشارة متناثرة مقابل

---

[1] كان سلم بن أحوز المازني في تلك الفترة صاحب الشرطة التابع لنصر بن سيار أمير خراسان ووالي الأموية فيها. وكلاهما يمثلان نموذجا لشخصية الوالي الأموي، بمعنى الجمع بين الخنوع التام للسلطة والجرأة على الأمة. من هنا فقدان الروح الأخلاقي وسيادة نفسية وذهنية المكر السياسي والخديعة. ويصعب توقع غير هذه الصفات في شخصية صاحب الشرطة ضمن "نظام" يفتقد لأبسط مقومات الشرعية واحترام القانون وحقوق المرء. ومن ثم استحالة أن تكون مواقفه السياسية محكومة بفكرة نظرية لا يفقه فيها شيئا. وعموما ليس للشرطة، بشكل عام، علاقة بالفكر. الأمر الذي جعل من الصعب ارتقاء سلم بن أحوز إلى مصاف الرجل القادر على إدراك معنى الفكرة الجهمية بصدد نفي الصفات وخلق القرآن، لكنها معقولة من حيث كونه إناء مستعدا للامتلاء بمزاج السلطة وتنفيذ رغباتها بتلذذ، شأن كل ما هو مميز لعبودية الأشباح الخاوية. إذ ينسب إليه قتل كثرة من رجال الفكر والتمرد الإسلامي الكبار، بمن فيهم الجهم بن صفوان ويحيى بن زيد بن علي. الأمر الذي جعله يقول، بعد أن أرسل رأسيهما إلى نصر بن سيار: "إني قتلت خير الناس وشرّ الناس"! وهي عبارة نموذجية تكشف عن طبيعة الشخصية الأموية وولاتها. إن القاسم المشترك في تبجحها هو القتل. أما أطراف المعادلة، فهي مجرد إضافات. من هنا التلذذ بقتل خير الناس وشرهم. إذ لا معاناة روحية ولا قيم أخلاقية تحكم سلوك الولاة غير غريزة الخضوع الهمجية المميزة لتقاليد الشرطة والقمع والإرهاب الأموي.

مغناطيس الفكرة الوحدانية الأخلاقية للجهمية. وقد أرعب ذلك السلطة بوصفها الصيغة المكملة لحالة الرعب التي أثارها فكر شيخه الجعد. إذ اكتشفت فيهما "عدو الداخل"، بعد أن كان الصراع يدور مع "قوى الخارج".

لقد التقت هنا للمرة الأولى القدرية والجبرية في وحدة الهموم الأخلاقية. وكشفت عن أن "جبرية" السلطة هي الوجه المخادع لمساعيها الخاصة من أجل تملك إرادة الكلّ، كما أن مساعيها لتملك إرادة الأمة والأفراد ليست إلا الوجه الصريح لنفسية التجبر والسلطان. وفي كلتا الحالتين تمثلان خروجا على الحق والعدل والتاريخ. وهو خروج كانت ملامحه المعاكسة تتراكم في تحسس معاناة البحث عن بدائل هي عين المنظومة النافية للتجزئة الماكرة التي لازمت صعود الأموية إلى سدة الحكم واستمرارها المتقطع فيه. ووجد هذا التحسس انعكاسه فيما يمكن دعوته بالانصهار التاريخي لكافة هذه المكونات التي أدت إلى صعود تحسس القيمة الضرورية في المنظومة. فالأموية جعلت من الوحدة الإسلامية المتراكمة في منظومة القيم والتقاليد والأعراف والأفكار ومشروع الدولة والجماعة والأمة والدولة الإمبراطورية، جزيئات مترابطة بقوة البطش والقهر. لكنه "توحيد" سرعان ما كان ينحلّ مع كل خروج عليها. وذلك لأن "توحيدها" للجميع كان مبنيا على مركزية القوة وليس مركزية الحق الشرعي. من هنا تراكم الردود الإسلامية بهيئة محاولات متنوعة ومختلفة لتأسيس فكرة ووحدة الحق، أي منظومة الأفكار المستقلة عن إرادة السلطة ورغباتها.

فإذا كانت القدرية، على سبيل المثال، قد أسست منظومتها الخاصة عن وحدة الحق من خلال تأسيس فكرة الإرادة الحرة للإنسان، فان "جبرية" الجهمية لم تكن في الواقع سوى الاستكمال المتمم لها، ولكن من خلال تأسيس فكرة الإرادة الكونية المستقلة القائمة في "سنّة الله في الوجود". ما جعل منهما طبقات متكاملة وحلقات مترابطة في مضمار تحييد قيمة ومعنى وفاعلية وقدرة وإرادة الجبرية السياسية للأموية. بمعنى وضعهما جبرية الأموية السياسية أمام حدودها الفعلية بوصفها جبرية سلطة، أي سلطة جبارة (مستبدة) فقط. وفي هذا يكمن السر القائم وراء تحول الجهمية إلى هدف التجريح والتخويف والتكفير والتسخيف والتحريم والتجريم ومحل الانتقادات السفيهة والاتهامات المتواصلة.

فقد حاولت الأموية وصم الجهمية بالكفر والإلحاد والخروج على الإسلام وما شابه ذلك من صيغ جاهزة. وهي الصيغ التي تمثلها لاحقها وتلذذت في مشاركتها بحمية مفرطة إلى

جانب السلطة الأموية مختلف السلفيات المتزمتة والحنبلية منها بالأخص[1]. وإذا كانت الأموية تعيش على تضخيم التهم بوصفه السبيل الضروري لوجودها السياسي، فان التقاليد السلفية بشكل عام والحنبلية منها بشكل خاص، هي الأخرى تعيش عليها بوصفه السبيل الضروري لوجودها اللاهوتي. وكلاهما يصبان في تقاليد "تهذيب" و"تشذيب" الرتابة الفكرية وهوس التشفي وولع التجريم. بمعنى أنهما كلاهما من طينة واحدة هي صنعة التقليد والانغلاق البنيوي الشامل، الذي عادة ما كان يجد تنفسه المهموم في مختلف نماذج الغلو اللاهوتي السياسي[2]. فإذا كانت الأموية قد جعلت من كل معارض لها كافرا وخارجا وملحدا، ومن كل فكرة لا تناسبها

[1] لقد تعرضت وما تزال الجهمية إلى هجوم مستمر من جانب السلفيات المتزمتة. ولم يتخلص هذا الهجوم لحد الآن من نفسية وذهنية الأسلاف الدموية. إذ نقف أمام نفس ذهنية الأموية الدموية في مواقفها آنذاك من المعارضة. وهو استمرار له مقوماته فيما يمكن دعوته بتوأم الأموية والنزعة السلفية المتزمتة المميزة لتقاليد الحنبلية. ويعكس من حيث الباطن توحدهما في تقاليد الاستفراد وتقليد كراهة الحرية والنزعة الإنسانية، وكذلك في استبدال السلفيات المتزمتة لنزعة الاستبداد والخروج على العقل والحق بالنزعة الأصولية. إذ تتميز الذهنية السنّية ككل بهذه النزعة، بمعنى وقوفها عند النقل واحتقارها المبطن للعقل. لهذا لا تعدو كل الكتب والمجلدات العديدة عن مجرد استجماع واستفراغ الأحاديث والآيات والروايات وأقوال الصحابة والتابعين والسلف الصالح وما شابه ذلك. وبمجموعها مثيرة للملل وتبعث على التأسي والغثيان بقدر واحد! و"الاجتهاد" الوحيد فيها متعلق بالزيادة والنقصان في توسع أو تقليص أو تدقيق وتحقيق "الإسناد" وما شابه ذلك من "علوم" لا قيمة لها بالنسبة للعقل الحر والقلب الحي والثقافة التاريخية. الأمر الذي يجعل من الصعب الركون إلى "أهل السنّة والجماعة" فيما يتعلق بتقييم "الآخرين". وذلك لأن "الآخرين" بالضرورة خصوم وأعداء مشركين وملحدين وزنادقة خارجين عن "الصراط المستقيم" وما شابه ذلك من أحكام قيمية وعقائدية ومذهبية ضيقة. مما جعل ويجعل من أحكام "أهل السنّة والجماعة" مجرد كمية من الاتهامات المتكررة، وحفنة من الكليشات الأيديولوجية والعقائدية القاسية، المعزولة عن حقيقة المعرفة والعقل النقدي والتاريخ الفعلي للثقافة. وهو أمر ليس معزولا عن فقدان تقاليد "أهل السنّة والجماعة" للفكرة التاريخية. فالتاريخ بالنسبة لها مجرد أقوال متراصة في مجرى الزمن. وهي فكرة "جاهلية" من حيث الجوهر. إضافة إلى ما فيها من نزوع إلى الوراء وتمسك لا يطاق به. وذلاك لأن الحقيقة والجميل والخير ممكنة في الماضي فقط، بوصفه خير الأزمان وأفضلها وما شابه ذلك من مواقف وقيم تجعل من الكتابة حولها لا مسوغ له ولا معنى ولا قيمة. إلا أن ذلك لا يمنعها من إظهار الحمية المفرطة في مواجهة الجهمية بوصفها انتهاكا للحق والحقيقة. وليس مصادفة أن نرى جملة من "أئمة" الحنابلة على امتداد تاريخهم يردون بمؤلفات أو رسائل أو أبواب تحمل عنوان(الرد على الجهمية والزنادقة)، كما هو الحال عند احمد بن حنبل (ت- ٢٤١ للهجرة)، والبخاري (ت-٢٥٦ للهجرة) وابن ماجه (ت-٢٧٣ للهجرة)،وأبو داوود (ت- ٢٧٥)، وعثمان بن سعيد الدارمي (ت- ٢٨٠ للهجرة)، في حين تحتوي كل كتب "السنن" وكتب "نقد أهل الأهواء والبدع" على فصول وأبواب تتضمن بهذا القدر أو ذاك من التوسع نقدها وتكفيرها للجهمية، كما هو الحال في كتابات خشيش بن أصرم (ت- ٢٥٣) (الاستقامة والرد على أهل البدع)، والملطي (ت- ٣٧٧ للهجرة) في كتابه (التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء) والعكبري (ت- ٣٨٧ للهجرة) في كتابه (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة). وقد جمع ابن قيم الجوزية (ت-٧٥١ للهجرة) هذه التقاليد المتنوعة في كتبه وبالأخص كتابه (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) و(اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية). وهي عناوين تشير إلى طبيعة الذهنية السلفية التي تجعل من الصراع الفكري مجرد منازلة الدماء والقتل، بوصفها الصفة التي تميز هذه "الكتب" جميعا، و"القصائد" المتنوعة في ترنيمها مثل القصيدة النونية لابن قيم الجوزية وأمثالها.

[2] وقد تكون الأصوليات الإسلامية المعاصرة احد النماذج الحية بهذا الصدد. بمعنى أنها تستعيد كل ما في تقاليد السلفيات المتزمتة من نزوع للانغلاق وزهو منقطع النظير به. فهي لا ترى في الوجود غيرها، بحيث تحتقر الله وخلقه قياسا بما في إيمانها من توتر تعتبره عين التواتر في تمثيل الحق والحقيقة!

كفرا والحاد وخروجا على الإسلام، فان تقاليد السلفيات الجامدة قد أعطت لهذه الاتهامات السياسية أبعادا لاهوتية متراصة! ونعثر على النماذجها الكبرى لهذه التقاليد فيما يمكن دعوته بنفسية وذهنية "أهل السنة والجماعة"، أي تقاليد التقليد والموت العقلي والانقياد وراءا السلطان بوصفه إسلاما، بحيث جعلت من الإسلام استسلاما للسلطة. ومن ثم لا يعني الخروج عليها سوى الصيغة المفرطة في الخروج على الإسلام نفسه! الأمر الذي جعل من هذه التقاليد السنية أموية مقلوبة. وذلك لأنها قدمت الخنوع والخضوع على الحرية والخروج. فقد قال عنه عبد الله بن المبارك مرة "لا أقول بقول الجهم! أن له قولا يضارع قول الشرك أحيانا". وفي عبارة أخرى منسوبة له يقول فيها "إنا لنحكي كلام اليهود النصارى، ونستعظم أن نحكي قول الجهم!"[1].

---

[1] عبد الله بن المبارك- (١١٨-١٨١). كان أبوه من الموالي وأمه خوارزمية الأصل. وتحاك حول ولادته قصص جميلة لا تخلو من الواقعية. إذ تروي إحدى القصص كيف أن أباه كان يعمل خادما في بساتين احد المالكين. وكيف انه كان أمينا بحيث لم يذق طعم الرمان لكي يعرف الحلو من الحامض. الأمر الذي أوقعه مرة في حالة حرجة أمام صاحب البستان، الذي استغرب جهله بعدم قدرته العثور على رمان حلو. عندها أجابه "انك ما أذنت لي بالأكل منه". وحالما تأكد من هذه الصفة فانه فكر بتقديم ابنته زوجة له، بعد أن كان يرفض تزويجها من الآخرين. وقبل ذلك استفسر من مبارك عمن يرى أفضل زوج لها، فأجابه "أهل الجاهلية كانوا يزوجون للحسب، واليهود للمال، والنصارى للجمال، والمسلمون للدين". عندها زوجه إياه وولدت له عبد الله (بن المبارك). وترمز هذه القصة اضافة الى ما فيه من أصول ومظاهر معبرة عن سمات الشخصيات الإسلامية المهمة في وضع تقاليد الورع الإسلامي الأخلاقي. لكنها تقاليد ظلت أسيرة الرؤية التقليدية، بسبب انحسارها ضمن ذهنية الرواية والنقل وثقل الأحاديث النبوية. حقيقة أن عبد الله بن المبارك يبقى خارج تقاليد السلفيات المتزمتة، لكن حصيلته "العلمية" وأحكامه النظرية تصب ضمن سياقها العام. فإليه تنسب على سبيل المثال الفكرة القائلة "في صحيح الحديث شغل عن سقيمه"، إلا أن فكرة الأخذ بالحديث والأثر وإبقاء العقل أسيرا لهما ظلت تلازم مواقفه ورؤيته العامة والخاصة. كما نراها على سبيل المثال في أقواله "ليكن عمدتكم الأثر. وخذوا من الرأي ما يفسر لكم الحديث". وتحتمل هذه الفكرة قدرا من العقل النقدي لكنه يبقى جزئيا ومحاصرا ضمن الكم الهائل الضاغط عليه. الأمر الذي طبع مواقفه بقدر من التناقض الصارخ أحيانا. ففي إحدى محاوراته نراه يضع العقل فوق كل صفات وسمات الإنسان الجوهرية. فعندما قيل له مرة:

- ما خير ما أعطي الإنسان؟
- العقل!
- فإن لم يكن؟
- حسن أدب
- فان لم يكن؟
- أخ شفيق يستشيره
- فان لم يكن؟
- موت عاجل!

وتعكس هذه المحاورة الكمون الذاتي لشخصية عبد الله بن المبارك وتدرجه في مدارج العقل وحسن الأدب والاستشارة والبقاء فيها حتى الموت. إذ بدأ رحلته الأولى وهو في سن الثالثة والعشرين، بعد أن تعلم العربية وعلوم الدين التقليدية وحفظ الأحاديث منها بالأخص. وجاب الكثير من الأمصار، وبلغ شأوا في شهرته وسمعته بحيث حيكت حولها قصص مثيرة رفعت مهابته عند البعض على "مهابة هارون الرشيد". ففي إحدى القصص نقرأ كيف أن هارون الرشيد قدم يوما إلى منطقة الرقة، فشاهد الناس يجرون خلف عبد الله بن المبارك. وعندما نظرت زوجة الرشيد إلى ما يجري ويحدث من شباك قصرها استفسرت:

- ما هذا؟
- عالم من خراسان قدم الرقة، يقال له عبد الله بن المبارك!
- هذا والله الملك! لا ملك هارون الذي لا يجمع الناس إلا بالشرطة والأعوان.

ولا تخلو هذه القصة من الافتعال، لكنها تصور قيمته الوجدانية في أوساط العوام. ووجدت هذه القيمة تعبيرها في مواقف مختلف الشخصيات منه بحيث جرى جمعها مرة في عبارة طويلة اجمع عليها بعض ممن يعرف قائلين "لقد جمع ابن المبارك العلم والأدب والنحو واللغة والزهد والشعر والفصاحة والورع والإنصاف وقيام الليل والعبادة والحج والغزو والشجاعة والفروسية والشدة في بدنه وترك الملام فيما لا يعنيه وقلة الخلاف على أصحابه". وإذا كانت صفات العلم والورع والأدب عادة ما تجتمع في شخصيات من هذا القبيل، فإن جمعها مع الفروسية والشجاعة أمرا نادرا فعلا. وقد كان المعروف عنه التمسك بما اسماه بفريضة الجهاد. ومارس القتال بقدر من الفروسية والشجاعة والمروءة بحيث تحول إلى رمز كبير بهذا الصدد. بحيث نراه يموت عام ١٨١ بعد عودته من الغزو وهو في سن الثالثة والستين عاما! حيث تروى عنه بهذا الصدد قصصا اقرب إلى الخيال، لكنها تتسم بقدر كبير من الواقعية، تكشف عن عفته ومروءته العالية وقدرته القتالية الفائقة في منازلة فرسان القوات البيزنطية وغيرها. ومن الممكن رؤية هذه الحالة في احد أقواله عن نفسه "ما أودعت قلبي شيئا قط فخانني". ومع انه كان شديدا على نفسه فيما كان يعتبره حقا، إلا أننا نراه متساهلا في نقده للآخرين. غير ان الحالة اختلفت في موقفه من الجهم. والسبب يكمن في ان السلفية تسحب بالضرورة كل القيم الفردية الباطنية لرجالها وكذلك ألسنتها وجوارحها لمشاركتها اقتراف الخطيئة بوصفه أسلوبا لردع ما تعتبره خطأ. وهو تناقض يميز شخصياتها جميعا بدون استثناء. ففي الوقت الذي كان ابن المبارك معتدلا ومتساهلا في نقده للآخرين، نراه يقسو على الجهم ويشارك أيضا بتحليل دمه! وتنسب إليه أيضا بهذا الصدد البيت القائل:

عجبت لشيطان أتى الناس داعيا والى الشر وانشق اسمه من جهنم!

في حين نراه مرة يجيب على سؤال وجهوه إليه:

- أيهما أفضل معاوية بن أبي سفيان أو عمر بن عبد العزيز؟
- والله أن الغبار الذي دخل في انف معاوية مع رسول الله أفضل من عمر بألف مرة!

وهي عبارة يمكن التشكيك بها، بوصفها وضعا متأخرا من "التيار الأموي" الذي وجد انعكاسه في بعض شخصيات ونماذج الغلاة الحنابلة، إلا انه يعكس في الوقت نفسه كمون الوحدة الخفية بين ممازجة الخطأ والخطيئة المميزة لذهنية السلفيات المتزمتة في موقفها من الآخرين. وهو الشيء الذي أكثر ما يمثله موقفه من السلطان والمعارضة. فقد كان ابن المبارك من دعاة الوحدة ونبذ الاختلاف، مهما كان الثمن. فمن أقواله بهذا الصدد "على العاقل أن لا يستخف بثلاث: العلماء والسلطان والإخوان. فإن من استخف بالعلماء ذهبت آخرته، ومن استخف بالسلطان ذهبت دنياه، ومن استخف بالإخوان ذهب مروءته". ولا تخلو هذه الفكرة من إغراء فيما لو جرى وضع أنغامها ضمن موسيقى التسامح، لكنها لا تطرب الروح المغرمة بحب الحق والحقيقة. غير أن لابن المبارك، كما يقال رؤيته الخاصة بهذا الصدد، التي سجلها مرة في احد أشعاره القائلة:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا

منه بعروته الوثقى لمن دانا

الله يدفع بالسلطان معضلة عن

ديننا رحمة منه ورضوانا

لولا الأئمة لم تأمن لنا سبل

كان أضعفنا نهبا لأقوانا

بينما اعتبر ابن ماجه الجهمية "الطائفة المبتدعة! يخالفون أهل السنّة في كثير من الأصول مثل مسألة الرؤية واثبات الصفات". ووسم الذهبي جهما بعبارة "الضال المبتدع، رأس الجهمية! هلك في زمان صغار التابعين. وما علمته روى عنه شيئا. ولكنه زرع شرا عظيما"[1]. وفي مكان آخر يقول عنه "الجهم بن صفوان السمرقندي. الكاتب المتكلم. أس الضلالة. ورأس الجهمية. صاحب ذكاء وجدال. كتب للأمير الحارث بن سريج التميمي. وكان ينكر الصفات ويقول بخلق القرآن"[2]. في حين وضعه ابن كثير ضمن تقاليد الضلالة، عندما اعتبر الجهم مصدر الآراء التي اخذ بها بشر بن غياث المريسي شيخ المعتزلة. وهو احد من أضل المأمون"[3]. بينما يورد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي في كتاب (الرد على الجهمية) ما يلي:"كان جهم من أهل الكوفة. وكان فصيحا. ولم يكن له نفاذ في العلم. فالتقى به قوم من الزنادقة فقالوا له: صف لنا ربك! بعدها دخل بيته مدة ثم خرج وقال: "هو هذا الهواء مع كل شيء". وفي عبارة أخرى "هو

وتتعارض هذه الرؤية مع ما هو مميز للجهم وتقاليد الروح المناهض للسلطة الجائرة. (بإسهاب عن عبد الله بن المبارك يمكن الرجوع إلى (أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٨، ص١٦٣-١٩١، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٨، ص٣٧٨-٤٢١).

[1] الذهبي – هو محمد بن احمد بن عثمان (٦٧٣-٧٤٨ للهجرة)، احد ابرز المؤرخين المتأخرين. ويعكس في صيرورته التاريخية مرحلة الانحطاط الثقافي الإسلامي وشيوع وسيادة النزعة التقليدية والسلفيات الحنبلية. وينحدر من عائلة (تركمانية) كانت تمارس صناعة الذهب. ولد في دمشق وعاش طول حياته في الشام. ورحل إلى مصر واستمع فيها إلى ابن دقيق العبد (ت- ٧٠٢ للهجرة) وتتلمذ على أعداد كبيرة من الحنابلة. وزامن في حياته ونشاطه شخصياتها الكبرى مثل ابن تيمية (ت- ٧٢٨ للهجرة) وجمال الدين المزي (ت- ٧٣٩) والبزالي (ت- ٧٣٩ للهجرة). والشيء نفسه يمكن رؤيته في مواقفه وأحكامه تجاه التاريخ ورجاله وشخصياته وأعلامه. كما ميز الكمية المفرطة من الحشو الذي لازم كتابة كتبه. فهي في اغلبها ترديد وتجميع، لا يخلو من لمحات نقدية، لكنها في الأغلب نتاج ما دعته التقاليد الأشد تزمتا "بالهفوات" و"التساهل" مع "الزنادقة" وأمثالهم! بعبارة أخرى إن الذهبي يمثل احد النماذج الكبرى للنزعة التقليدية التي لم يتعد علمها في الأغلب سوى نقل وتدقيق المعلومات والاختصارات. إذ أن اغلب مؤلفاته اختصارات وتجميع يفتقد في اغلبه للرؤية الخاصة، باستثناء ما له علاقة بمواقف التجريح والتعديل المرافقة لذهنيته الحنبلية. ولم تكن هذه الحالة بدورها معزولة عن انتقاله إلى علم التاريخ من علم الحديث والرواية والحفظ، بوصفها الصفات التي برع بها، كما أنها عادة ما تميز الذهنية التقليدية، أي تلك التي تتحول فيها المعرفة إلى مجرد جهود هائلة من اجل حفظ ما هو موجود عن ظهر قلب. أما "النفحات" القليلة فهي النتيجة الطارئة على كمية المعلومات المخزونة في ذاكرة الفرد. غير أن ذلك لا يقلل من قيمة مؤلفاته وبالأخص كتاب (تاريخ الإسلام) و(سير أعلام النبلاء)، باعتبارها كتبا مترادفة من حيث المعلومات والتمايز فيها يقوم في إفراز مادة الشخصيات (الأعلام) لحالها، مع إضافات متميزة فيما يتعلق بجملة من الشخصيات مثل أبو حنيفة وأبو يوسف القاضي وسعيد بن المسيب وابن حزم وغيرهم. وهي استفاضة لها قيمتها المعلوماتية، شأن كل ما كتبه بهذا الصدد. إذ يكفي المرء هنا القول، بأن كتاب (تاريخ الإسلام) يحتوي على ترجمة آلاف عديدة من مختلف الشخصيات. وهذا بحد ذاته كنز كبير. كما لا تخلو مواقفه من نقد دقيق أحيانا وتمحيص لشخصيات الحديث والحفاظ. كما نراها أيضا في كتابه (ميزان الاعتدال). غير أن اسمه لا يشير إلى حقيقته. والسبب هو أن من الصعب توقع الاعتدال في مواقف التقاليد الحنبلية. فالحنبلية بحد ذاتها غلو وتقليد، مع ما يترتب عليه من مناهضة للعقل والنزعة الإنسانية، كما نراه في مواقفه وتقييمه لأغلب شخصيات الفكر الحر، والجهم بشكل خاص.

[2] الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٦، ص٢٦-٢٧.

[3] ابن كثير: البداية والنهاية، ج٩، ص٣٥١، ج١٠، ص٦٤٣.

هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء". بينما تروى هذه الطرفة على أساس حكاية محبوكة من حيث قالبها وتأثيرها على الوعي السلفي المستعد أصلا لقبول كل ما يحاك له من أساطير "السلف الصالح". وهي حكاية تسعى لربط فكرة الجهمية بالهندوسية وبعض تياراتها. وهو "تخريج" معقول، لقرب منطقة خراسان من الهند! والقصة تتصف بقدر كبير من السذاجة، لكنها تستجيب عموما لذوق السلفية الإسلامية السنية. ففيها نعثر على ما يلي: لقد لقاه يوما بعض من رجال السمنية الذين لا يؤمنون إلا بالحس[1]. ودار الجدل بينهما بالشكل التالي:

- ربك هذا الذي تعبده هل رأيته بعينيك؟
- لا!
- هل سمعته بأذنك؟
- لا!
- هل جسسته بيديك؟
- لا!
- هل شممته بأنفك؟
- لا!
- هل ذقته بلسانك؟
- لا!
- إذن هو معدوم!

عندها ساوره الشك، بحيث جعله ذلك كما تنقل الرواية يترك الصلاة أربعين يوما على وجه الشك! وبأثرها قال، بعد خروجه قال بجملة أفكار منها أن الله مع الهواء، وان الله موجود

---

[1] السمنية هي التسمية التي أطلقها المسلمون، أو بصور أدق التيارات السلفية الحنبلية على ما هو شائع ومتداول من بعض آراء الفلسفات والديانات الهندية، والهندوسية بشكل خاص. وهو تيار يرمز في المفهوم الشائع إلى جملة أفكار مميزة للتقاليد الهندوسية مثل فكرة التناسخ والحلول وقدم العالم. فقد كانت هذه الأفكار تتطابق في التصورات العادية مع مفهوم الدهرية، أي أولئك الذين ينفون فكرة الإله الواحد الخالق القديم. وتتناثر هذه الأفكار عند اغلب التيارات الفلسفية واللاهوتية لمختلف الأمم والحضارات القديمة. لكن هويتها المذهبية والدينية تبرز هنا بوصفها جزء من معترك الصراع العقائدي الذي لم تملّ منه وتتعب لحد الآن تيارات السلفية الحنبلية في محاولاتها البحث عن سر "انحراف" و"زندقة" الجهم في مدارس الفرق غير الإسلامية. إذ ليست "المحاورة" المتعلقة باللقاء والجدل الذي جرى بين السمنية والجهم سوى الاختراع أو التوليف العقائدي المذهبي الذي أبدعه خيال الحنبلية. وهذا بدوره كان جزء من محاولاته "العقلية" لشحذ حدة الاتهام والتخوين والتجريم، لكنه يحتوي بالقدر ذاته على إشارة غير واعية على ما في آراء الجهم ومواقفه من استعداد للشك واليقين بوصفه جزء من معاناة الفكر الحر.

لا في محل، وأن وجوده وجودا ذهنيا خالصا، مع ما ترتب عليه من نفي الصفات أو سلبها عنه. ثم يجري لاحقا استكمال هذه القصة بحوار بينه وبين احد الأشخاص عندما كان في الشام، حيث سأله السائل:

- أين تريد؟
- اطلب ربا اعبده!

وهي الصيغة المركبة التي تعكس تحسس ما فيه من قدرة واستعداد على الشك. وهي الفضيلة العقلية والعلمية والأخلاقية الكبرى التي وجدت فيها مختلف نماذج السلفية المتزمتة، رذيلة جهم الكبرى. بمعنى أنها لم تر في ذهنه الحر وسعيه لمعرفة الحقيقة بوصفها معاناة ذاتية فردية، شيئا غير "الشك" بمعتقداتها الإيمانية. وشكلت هذه المعتقدات ركيزة الاتهام والتجريم والتكفير والتحريم الخالية من مقومات النزعة الإنسانية. وهو سر الخلاف العنيف بينهما. فقد كان الجهم تجسيدا نموذجيا للفكرة الإسلامية بوصفها روحا، ولنفسه بوصفه تحقيقها الفرداني. من هنا تنوع الاجتهاد وانعدام اليقين الأعمى!

وإذا كان الجهم بن صفوان يفتقد إلى ما دعته تقاليد أهل ألسنة الاتهام ومجاعة الإقدام على التكفير والقتل، بعدم الرواية والضلالة والبدعة، فلأنه كان يمثل تقاليد العقل الحر وليس جريدة الأخبار البليدة، وحرية الفكر والعزيمة وليس عصيدة العقائد العتيدة! من هنا اشتراك ولاة السلطة القساة و"أئمة الهداية" العتاة في تحليل دمه استكمالا لتقاليدهما في قتل أستاذه الجعد بن درهم. إذ تعبّر هذه الحالة النموذجية عن فقدان العقل الحر واحترام قيمته بوصفه أداة المعرفة الحقيقية. بعبارة أخرى إننا لا نعثر في أي منهم على دعوة للجدل والإفحام والتعديل والبرهان. من هنا اختزال العقل إلى لسان الدعوة للتجريم والتنكيل والقتل فقط[1]. وقد نفذت الأموية هذه الدعوات بغريزتها الخاصة، بوصفها استظهارا بدائيا لتقاليد "أهل السنة والجماعة"، أي أهل الانقياد والتقليد والخضوع. وقد رسخت السلطة الأموية هذه النفسية والذهنية بقوة العنف

[1] إذ نسمع مالك بن انس يحكم على من يقول بان القرآن مخلوق بعبارة: "هو عندي كافر فاقتلوه". بينما قال كثير من "السلف الصالح" أمثال ابن المبارك والليث بن سعد، وابن عيينة، ويزيد بن هارون وغيرهم: "يستتابون وإلا ضربت أعناقهم". بينما قال الشافعي مرة لحفص الفرد "كفرت بالله العظيم" لقوله بأن القرآن مخلوق. في حين قال سعيد بن عامر "الجهمية اشر قولا من اليهود والنصارى". وهي تقاليد عريقة في عدائها الغريزي للعقل والحرية. من هنا افتقادها لإمكانية الارتقاء إلى مصاف الرؤية الثقافية والنزعة الإنسانية. بمعنى أنها ظلت وما تزال أسيرة ضلال الحنق اللاهوتي في معارضته لكل ما يخرج عن إطار رؤيتها المتكلسة بحراشف الإيمان الأعمى والجهل المزهو بذاته!

والإكراه والتسخير المنتظم على امتداد تسعة عقود من اعتلاءها سدة الحكم. بحيث لم تتوقف عنه حتى آخر زفرات موتها.

كما أنها الحالة التي جسدها مقتل الجهم بن صفوان. فقد كان عام مقتله هو عام إعدام الأموية الدموية. وقد يكون الحوار الدائر بين الجهم وقاتله سلم بن أحوز تعبيرا نموذجيا عن هذه الحالة. إذ تنقل لنا الروايات المتعددة صورة يمكن تكثيفها فيما يلي: عندما اقتيد الجهم للقتل، فانه استغاث بسلم بن أحوز بعدم قتله لأنه سبق وان حصل على عهد من ابنه. عندها أجابه سلم بن أحوز:"ما كان ينبغي له أن يفعل! ولو فعل ما أمنتك! ولو ملأت هذه الملاءة كواكب، وأبرأك إلي عيسى بن مريم ما نجوت مني! والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك! والله لا يقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت". وفي رواية أخرى تضاف لها عبارة "يا جهم إني لست أقتلك لأنك قاتلتني. أنت عندي أحقر من ذلك. ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا أن لا أملكك إلا قتلتك". ومن هاتين الصيغتين يمكن رؤية السبيكة الخربة للدين والدنيا، واللاهوت والسياسة في المواقف الأموية. بمعنى رؤية الهاجس المرعب في تحسس الأموية للشخصية الحرة. وذلك لان الصيغة المطروحة أعلاه لا تتمتع بمصداقية الرواية التاريخية إلا فيما يتعلق بمنهجية القتل والاستعداد الكامن في ولاة الأموية لتنفيذه. وما عداه إضافات لا تخلو من "شيم" الأموية وتقاليد السلفية المغلقة في صنع مختلف الأكاذيب من اجل تشويه ممثلي الفكر الحر.

فالجهم مقاتل عنيد شأن شيخه الجعد. وكلاهما من طينة واحدة هي عين الروح الحر. تماما كما لا يمكن لرجل الشرطة (سلم بن أحوز) أن يكون داعية فكرية. ومن ثم لم يكن إيمانه الغضبان لله أكثر من تخوف فقدان الأمان الذي تسبغه عليه شريعة الغاب الأموية. من هنا قوله الشهير: "قتلت خير الناس وشرّ الناس"! ويقصد بذلك قتله في نفس العام يحيى بن زيد بن علي بن الحسين[1]، وإرسال رأسيهما إلى سيده نصر بن سيار ثم نصبهما على باب مرو![1]

[1] يحيى بن زيد إحدى الشخصيات الدرامية في تاريخ التشيع الإسلامي بشكل عام والزيدي بشكل خاص. ويعكس مصيره خواء وانحلال الدولة الأموية. فقد قتل وهو في سن الثامنة عشر من العمر (١٠٧–١٢٥) لا لشيء إلا لأنه ابن زيد بن علي الذي قاد انتفاضة فكرية وسياسية عميقة ضد الأموية. وقد قرر الخروج من الكوفة بعد قتل أباه. وعزم على الذهاب إلى خراسان. غير أن ضغط السلطة ومتابعتها أجبره على التخفي إلى أن القي عليه القبض نصر بن سيار آخر ولاة الأمويين على خراسان. وقام بإرساله مقيدا إلى والي العراق يوسف بن عمر. وكانت تلك السلسلة التي تعكس تاريخ الأموية الدموي في فقدان الشرعية وتحول المطاردة والتجسس والقتل إلى ديدنها الوحيد. غير أن الوليد بن يزيد الذي جاء إلى الحكم بعد موت هشام بن عبد الملك، قد أطلق سراحه. لكنها حرية لم تدم ولم يتمتع بها يحيى بن زيد. إذ اضطرته المتابعة الخشنة والتضييق الدائم إلى الخروج على السلطة، لكنه قتل بعد معركة استمرت ثلاث أيام بقوى غير متكافئة كان يقودها من جانب الأموية سلم بن أحوز. وعندما قتل

لقد كان نصب رأس الجهم بن صفوان على باب مرو، هو العلامة الفارقة لمروره دهاليز التاريخ والفكر والوعي الثقافي، ومن ثم تنقيته بين حصى السلطة ورمل السلفيات المتشنجة لكي يتلألأ في وعي المعارضة الحرة بوصفه احد أعلامها الكبار وأرواحها الخالدة. وهي الحالة التي كانت تكمن في شخصية الجهم بوصفه ممثل الفكرة العقلية الحرة. وفيما لو جمعنا آراء الجهم المتناثرة في كتب التاريخ وعلم الملل والنحل وردود مختلف الاتجاهات عليه، فمن الممكن حصرها بما يلي: إن علم الله حادث وكلامه حادث أيضا. وان لله علوما حادثة لا في محل. وقال بهذا الصدد "لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق، أيبقى علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بان سيوجد غير العلم بان قد وجد. وإن لم يبق فقد تغير. والمتغير ليس بقديم"[2]. ثم استتبع ذلك بإثباته علوما حادثة بعدد الموجودات. وفي ميدان نفي الصفات قال بضرورة عدم إطلاق صفات على الله توصف بها المخلوقات مثل القول عنه بأنه حي عالم مريد موجود وما شابه ذلك. لكنه يمكن إطلاق صفات قادر وموجد وفاعل وخالق ومحي ومميت، لأنها أوصاف مختصة به[3]. وهو الأمر الذي جعل الشهرستاني يقول بان آراء

وقطعت رأسه أرسل إلى الوليد بن يزيد. وهذا بدوره أرسله إلى المدينة، عندها قالت أمه كلمتها المأثورة: "شردتموه عني طويلا وأهديتموه إليّ قتيلا. صلوات الله عليه وعلى آبائه بكرة وأصيلا". أما جسده فقد صلب وعلّق على مدينة الجوزجان. وبقي هناك، كما يقال إلى وقت سقوط الأموية. وقد حزنت عليه خراسان سبعة أيام متتالية. بل يقال انه لم يولد ابنا في تلك السنة إلا وسموه باسم يحيى أو زيد. وقبره الآن في منطقة جوزجان شمال شرقي إيران، حوالي اثنان وستين كيلومترا إلى الشرق من مدينة مشهد. (بإسهاب يمكن الرجوع إلى كتاب أبو فرج الأصفهاني: مقاتل الطالبيين، ص١٠٣-١٠٨، وكتاب الجزري: الكامل في التاريخ، ج١، ص(٢٧١-٢٧٢).

(1) نصر بن سيار - آخر ولاة الأموية على خراسان. وقد توفي عام ١٣١، أي ما بين سقوط الدولة الأموية عام ١٢٨ ومقتل آخر خلفائها مروان بن محمد عام ١٣٢. وتعكس هذه الحالة في رمزيتها حالة الانهيار الملازمة للحكم الأموي. فقد كانت الأموية على امتداد عقودها القليلة سلسلة من الحروب الداخلية والخارجية. كما كانت الثورات والتمرد والانتفاضات المسام التي تتبخر منها حرارة الدموية النابضة في عروقها بوصفها قبلية تقليدية. وهي الحالة المتناقضة للحكم الأموي ككل. بمعنى محاولاته بناء إمبراطورية على قيم تجمع بين توحيدية إسلامية من حيث مكوناتها الأولى وعرقية قومية عربية قبلية الأصل. ولم يمكن بالإمكان حل هذا التناقض إلا بالاستعمال الدائم للعنف. لكنه شأن كل عنف سرعان ما يرتد على أصحابه بسبب فقدانه قوة التبرير والتأسيس. الأمر الذي يمكن رؤية ملامحه وانعكاسه المرتجف فيما يتسب إلى نصر بن سيار من أشعار يحذر فيها المركز الأموي من النتيجة الخطرة التي تؤدي إليها حالة الصراع الداخلي والتمرد والانشقاق العربي، إضافة إلى إحساسه بما اسماه بالدين الغريب المنتشر في خراسان الذي لا يعرف مبدأ غير قتل العرب! وهو تهويل وفزع يعكس فكرة العروبة الأموية بوصفها قبلية. وذلك لأن نصر بن سير هو ممثل النزارية العنيف والمحارب الذي لم يهدأ في قتال اليمانية. بعبارة أخرى، ليست العرب والعروبة هنا سوى ما يتطابق مع فكرة الأموية القبلية. كما أن سلوكه السياسي يتسم بقدر هائل من الخنوع والخضوع للسلطة الأموية وأكثر ولاتها دموية مثل يوسف بن عمر. ذلك يعني انه لم يكن أكثر من حلقة أو حجر في طوق العبودية الأموية. كما يتسم بأغلب صفاتها ورذائلها وبالأخص الدهاء والمكر السياسي وفقدان الالتزام بالعهود، وإنكار الشرعية وامتهان فكرة الحق. وقد أدت هذه المكونات بالضرورة إلى الانهيار. والقيمة الكبرى الوحيدة المفترضة في حياة نصر بن سيار تقوم في انه رأى بعينيه سقوط الدولة الأموية وصعود العباسية. (باسهاب يمكن الرجوع إلى كتاب ابن عبد ربه: العقد الفردي، ج٤، ص٤٧٨، المسعودي: مروج الذهب، ج٣، ص٢٥٥، ابن الاثير: البداية والنهاية، ج٥، ص٣٦٥).

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٨٦.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٥٨، الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٨٦.

الجهم وافقت المعتزلة في نفي الصفات الأزلية بل وزاد عليهم بأشياء منها[١]. كما قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، ومن ثم إنكار الاستطاعات كلها، كما يقول البغدادي. مما جعل الشهرستاني يضعه ضمن تيار ما اسماه بالجبرية الخالصة. وعبرّ عن ذلك في العبارات التي تنسب إليه مثل "لا عمل لأحد غير الله. وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال زالت الشمس، ودارت الرحى" كما ينقل البغدادي. في حين يوردها الشهرستاني بصيغة أخرى تدور حول ما يسمى بالقدرة الحادثة. إذ ينسب الشهرستاني للجهم فكرته القائلة "إن الإنسان لا يقدر على شيء. ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفاعله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. وتنسب إليه الأفعال مجازا، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وانبتت إلى غير ذلك". ومن حصيلة هذه الأفكار تراكم استنتاجه المنطقي القائل بفناء الجنة والنار، بمعنى عدم خلودهما، انطلاقا من أن "الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها. إذ لا تتصور حركات لا تتناهي آخرا، كما لا تتصور حركات لا تتناهي أولا". وهي المقدمة التي وضعها في فكرته عن أن "والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان جبرا". فقد استبطنت هذه الفكرة تصوره وأحكامه عن الإيمان القائل، بان "الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط. وأن من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، لان العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد". بل وأضاف البعض عبارة تقول، بان رؤية الجهم للإيمان تقوم في اعتباره "عقد بالقلب فقط، وأن اظهر الكفر والتثليث بلسانه، وعبد الوثن من غير تقية". كما أن الإيمان لا يتبّعض (لا ينقسم) إلى عقد وقول وعمل. ولا يتفاضل أهله فيه. فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل"[٢]. من هنا يمكن إدراك سر الموجة العارمة في

---

[١] الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٨٦. وهي عبارة ليست دقيقة. إذ ينبغي القول، بان آراء المعتزلة سارت ضمن سياق الفكرة الجهمية عن نفي الصفات. وان الجهم ظل أكثر تماسكا وتجانسا في رؤيته الفلسفية للوحدانية الشاملة. الأمر الذي جعل أبو حنيفة يقول عنه بهذا الصدد: "بالغ الجهم في نفي التشبيه حتى قال أن الله ليس بشيء". في حين اعتبر ابن حجر العسقلاني آراء الجهمية عن نفي الصفات اقرب إلى التعطيل، أي إنكار قدرة الله على التدخل في شئون الوجود. وهو تقييم سليم من حيث رؤيته الفلسفية وليس اللاهوتية. مما يجعل من الضروري تدقيق التقييم السائد عما يسمى بالجبرية الخالصة في فكر الجهم بن صفوان، والاستعاضة عنه بتقييم الوحدانية الأخلاقية الشاملة.

[٢] الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٨٧-٨٨.

تكفير الجهم وتشنيع أفعاله وأفكاره، خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار انه كان "مع ضلالاته يحمل السلاح ويقاتل السلطان"[1].

غير أن فضيلة الجهم بن صفوان تقوم بالذات فيما أرادت الذهنية السلفية المتزمتة رؤية الرذيلة فيها. الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول، بان "رذائل" الجهم هي فضائل من سعي للانتقاص منه. ولا علاقة لهذه القضية بالمواقف والأشخاص، بقدر ما أنها تنبع من فاعلية الحقيقة وتمثل تيارها العارم بوصفه تيار الحرية والنزعة الإنسانية.

فقد جسد "غموض" الجهم في الوعي التاريخي والفكري اللاحق بيانه الساطع في تمثل تجربة الصعود الأموي وانهياره. وهي الدورة التي بدت له واضحة كما لو أنها "جبر" الوجود. إذ ليس الجبر في منظومة الجهم سوى ضرورة وجود الأشياء وزوالها. وبقدر ما ينطبق ذلك على الأشياء، فانه ينطبق على الإنسان والروح والقيم والله أيضا. وهي الرؤية المتجانسة للوحدانية الشاملة التي أرساها على أسس التسامح الروحي الخلاق. وليس مصادفة أن تتحقق فيه بهيئة اجتهاد انتهى باستشهاد، كل نوازع الخروج على السلطان الجائر وفكرة التسامح الحر والانفتاح الفكري. وهو الأمر الذي جعل منه، شأن كل تلك الشخصيات "الذائبة" في سريان الروح والجسد الثقافي للأمة، نموذجا مختبئا في صراع الأفكار وتأسيسها النظري. بمعنى امتلاك الجهم مكونات ما يمكن دعوته بتمثل حقيقة الروح الإسلامي في مواجهة نفسية السلطة. وليس مصادفة أن تكون تقاليد التسنين على عداء عنيف وإياه حتى اليوم، بينما نراه يذوب في تقاليد التشيع والتفلسف والتصوف. فالتسنن التقليدي هو الصيغة البدوية للإسلام – من هنا أولوية العبادات والتقليد. بينما التشيع هو الصيغة الحضرية للإسلام – من هنا أولوية العادات والوجدان. أما الفلسفة فإنها الصيغة المدنية للإسلام – من هنا أولوية العقل والحرية. في حين كان التصوف الصيغة الروحية للإسلام- من هنا أولوية المطلق والإخلاص له. ومن هذا الكلّ المتصارع والمتكامل في صيرورة العقل الثقافي للأمة وتاريخ كينونتها الروحية، ذابت ملامح الشخصية الواقعية للجهم في اغلب ما جرى الاتفاق والاختلاف عليه. وذلك لان إبداعه الفكري ومواقفه الشخصية ومصيره السياسي قد عجنت تحت عجلة الموت الأموية التي كانت تعمل بحدتها المعهودة زمن البطولة والتحدي. فإذا كان معبد الجهني وعمر المقصوص وغيلان الدمشقي يمثلان حلقات التيار القدري، فان الجعد والجهم يكملانها بمعايير "الجبرية

[1] البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٥٨-١٥٩.

المتسامية". من هنا صدى القدرية الأوائل في مواقفه السياسية وفاعلية الجعد بنن درهم في كينونته الروحية.

فالمعروف عن الجهم بن صفوان هو أصوله السمرقندية. وعاش حوالي خمسة وعشرين في ترمذ، حيث كان من موالي بني راسب بن الازد. واخذ عن الجعد ليس أصول الفكرة بل ونمط الواقف العملية في تحدي السلطة ومواجهتها العلني الخروج عليها بالسيف. غير أن الجعد لم يصل إلى هذه الحالة. بمعنى انه بقى ضمن حدود المواجهة الفكرية والسياسية والأخلاقية العلنية الحادة للسلطة الجائرة، بينما أدى مقتله الشنيع على أيدي الأموية إلى استثارة القوة الكامنة في طبيعة التحدي القائم في مواجهة "النصوص المقدسة" و"سلطتها" المهيمنة على عقول علماء الظاهر وأفئدة العامة المخلوطة بعجينة الغريزة البهيمية. من هنا كانت مواجهة نصوص "المقدس" تحتوي في أعماقها على مواجهة معرضة سلطتها أيا كان شكلها ومحتواها، بوصفها أشياء لا علاقة لها بالقلب. وكشفت هذه الحقائق عن نفسها بجلاء لا يحتاج إلى جدل البرهان ودلائل العقول الحائرة! بعبارة أخرى، لقد كشفت الأحداث التالية والمصير المأساوي للجهم أيضا عن طبيعة الارتباط الروحي والفكري بشيخه الجعد.

ففي المصير المحزن والمأساوي للجعد يكمن سر الانتفاضة العارمة والعميقة للجهم. وفيه ومن خلاله توسعت منظومة التأويل العقلي والفكر الحر الكامنة في آراء شيخه الجعد وشخصيته، وبالأخص نزوعه صوب الحرية والعدل. فالجهم هو أول من اثأر إشكالية الصفات والذات ضمن سياق منظومة الفكرة "الجبرية". وجعل منها محركا ذاتيا بما في ذلك للتمرد على السلطة الجائرة والاشتراك الفعال في توجيه القتال ضدها. ذلك يعني أن تأثيره في الثورة التي قادها الحارث بن سريج لم تكن محصورة في مساهمته الشخصية بوصفه الكاتب الشخصي لقائد الثورة، بل واحد دعاتها الكبار. وقد كان الطبري على حق، ضمن هذا السياق، عندما نقل لنا تقييم نصر بن سيار عن تمرد الحارث بن سريج باعتباره تمردا مرجئيا. ولم يكن ذلك معزولا عن فكرة الجهم التي استطاعت توليف فكر التسامح الجوهرية المميزة للإرجاء والدعوة للعدل والحرية. وذلك لان الإرجاء، شأن كل حركات الفكر العقلية الكبرى آنذاك، كانا وثيقا الارتباط بالتمرد والعصيان والمعارضة. وهو ارتباط محكوم بطبيعة العلاقة بين حركات التمرد والانتفاض والثورات وبين القيم الأخلاقية الرفيعة والسياسية الهادفة للعدل. فالإرجاء ليس سكونا، بل تسامحا. بمعنى انه كان يعمل بوعي ودون وعي على سحب بساط "الشرعية" من تحت أقدام السلطان في تحكمه بتوزيع "صكوك الغفران والإيمان". وذلك لان الفكرة الجوهرية للإرجاء كانت مبنية في أولها على وحدة الشرعية والعدل والتسامح. ومن الممكن رؤية الملامح

الواضحة لهذه المبادئ القيمية في شخصية الحارث بن سريج. فالاتهامات السنية التقليدية التي عادة ما تصف الحارث بن سريج، بأنه كان رقيقا في الدين، أي ضعيفا، بسبب إشراكه "المشركين" في الصراع ضد المسلمين، (أو ما سيطلق عليه بالشعوبية، كما تصوره أشعار نصر بن سيار) هو مجرد تأويل مفتعل لاحق. أما مضمون عبارة "الرقة في الدين" وأمثالها فينبغي فهمها على انه عين التسامح والانفتاح المحكوم بفكرة العدل والحق. فالتسامح الكبير هو عين الإيمان الكبير، بالمعنى الذي أسست له المرجئة. وهي الفكرة التي نعثر على تأسيسها الأولي الكبير عند الجهم بن صفوان. وذلك لان إشراك "المشركين" كان يجري تحت شعار الشورى والعدل. إذ تمثلت هذه من حيث الجوهر روح الإسلام الأول وحقيقته الفعلية. فعندما يصف الطبري شخصية الحارث بن سريج في مجرى حواره الأول مع نصر بن سيار، فإننا نرى فيه داعية للعدل والإحسان والشورى. فالطبري ينقل لنا كيف أن الحارث بن سريج يدعو نصر بن سيار على العمل بالقرآن والسنة. واقترح أن يكون الأمر شورى ويرضيان بحكم مقاتل بن حيان والجهم بن صفوان حتى يرضى أهل خراسان على أمير يحكم بينهم. فرفض نصر بن سيار هذا المقترح. وعندما رجع الحارث بن سريج عام ١٢٧ إلى مرو، واستقبله الناس، فانه خاطبهم قائلا:"ما قرت عيني منذ خرجت إلى يومي هذا! ما قرت عيني إلا أن يطاع الله!". وعندما أراد نصر بن سير إغراءه بالعطايا والأموال، فانه ردها إليه قائلا:"إني لست من الدنيا واللذات في شيء. إنما أسألك كتاب الله والعمل بالسنة، وان تستعمل أهل الخير. فان فعلت ساعدتك على عدوك". كما نراه يجيبه مرة أخرى قائلا:"إنما خرجت من هذه البلدة منذ ثلاث عشرة سنة إنكارا للجور، وأنت تريديني عليه". وفي مجرى الصراع القائم آنذاك ضد نصر بن سيار وبين المعارضة التي مثلها الكرماني[1] ، نرى الحارث يرد على طلبه بالمساعدة قائلا:"إن أعطاني نصر بن سيار العمل

[1] الكرماني – هو جديع بن شبيب المعني المعروف بلقب الكرماني. وقد مثل من حيث مواقفه السياسية مضمون وقيم التيار الذي تمثله آنذاك الحارث بن سريج. وليس مصادفة أن يلتقيا أكثر مما يختلفا، رغم أن تيار الحارث بن سريج ظل أمينا ومتجانسا فيما يتعلق بمواقفه السياسية، بمعنى انه ابتدأ وانتهى استنادا إلى مفاهيم الإسلام. بينا سارت حركة الكرماني صوب النزعة القبلية. وهذه بدورها ليست إلا رد الفعل المباشر وغير المباشر على سياسة الأموية وممثلها نصر بن سيار آنذاك. فالكرماني بهذا المعنى كان احد الأشخاص الذين صعد نجمهم وهبط بسرعة في مجرى الاقتتال اللاعقلاني أواخر الحكم الأموي في خراسان. فقد كان الكرماني شيخ اليمانية، التي شكلت قطب الصراع المناقض للنزارية التي كان يقودها نصر بن سيار. وقد أدى صعود الصراع القبلي بين القيسية واليمانية الذي افتعلته الأموية وأذكته إلى نخر الأموية ونحرها اللاحق. إذ تروي كتب التاريخ كيف أدى هذا الصراع القبلي إلى استثارة كل مكونات الجاهلية القبلية بما في ذلك أحلافها القديمة. وهو الجن الذي أخرجته الأموية في بداية الأمر من اجل تمزيق الوحدة الإسلامية الأولى وتثبيت حكمها من خلال تفتيت قيم ومبادئ الجماعة والأمة والشورى الإسلامية. لكنه انقلب عليها لاحقا من خلال إثارة مختلف أشكال التعصب الطائفي والمذهبي والعرقي والقومي والديني.

بالكتاب وما سألته عضدته، وقمت بأمر الله. وإن لم يفعل أعنتك إن ضمنت لي القيام بالعدل والسنة".

إننا نرى في مواقف الحارث بن سريج ثبات الدفاع عن العمل بالقرآن واستعمال أهل الخير وإنكار الجور والقيام بالعدل، وبالتالي العمل بالطريقة الشرعية التي تخدم مصالح الأمة والدولة استنادا إلى مبادئ وقيم الخير العام والعدل والمناصحة (الشورى). وقد كانت تلك هي قيم الإرجاء الكبرى، التي أبعدت قضية الإيمان والإسلام إلى عالم الغيب وأنزلتهما إلى ميدان المعاناة الباطنية الحقيقية. من هنا كان اشتراكه بالحرب على الأموية والوقوف إلى جانب الحارث بن سريج نتيجة مترتبة على منطق تفكيره النظري والعملي. إذ ابتدأ هذا المنطق بفكرة ضرورة التأويل العقلي للصفات الإلهية وانتهى بفكرة التأسيس الفلسفي للوحدانية الأخلاقية عبر تحويل الإيمان إلى جزء من معاناة المعرفة القلبية، أي الفردية والخالصة بمعايير الحق.

فقد دفع الجهم فكرة التأويل العقلي للصفات الإلهية التي أسس الجعد بن درهم معالمها الأولية إلى نهايتها المنطقية، من خلال دمجها في منظومة النفي الشامل للتشبيه. وهي المقدمة الضرورية لفكرة التنزيه التام للذات الإلهية. وبالتالي تحويل الله إلى قيمة مطلقة هي حقيقة الكون وسنة الوجود السارية فيه. ويمكن رؤية ملامح هذه الفكرة الأولية في النفي المنظم لتقاليد التشبيه الخشنة، كما نراها في نقده لأراء الحشوية التي كانت تفسر آيات القرآن بطريقة بدائية وساذجة كما هو الحال بالنسبة لمدرسة مقاتل بن سليمان[1]. من هنا محاولاته تأويل فكرة

---

[1] إن التأويل النظري والأفكار المجردة والغوص في بواطن الفكرة والوجود، أمور لا معنى لها في الجزيرة آنذاك. فالحياة كانت حينذاك واضحة جلية. أنها تترامى بين أشعة الشمس وبوادي الجزيرة ووديانها. أما جبالها فجرداء مثيرة للحس والخيال والتأمل الماوراطبيعي ولكن بمعايير الحس أيضا. وقد جعلت هذه الدورة من العقل في أفضل أحواله، مقررا لما هو موجود. ذلك يعني أن الوجود بالنسبة لها ليس وجدا، بل شيئا طبيعيا. الأمر الذي حدد قدرة العقل على التراوح بين الوجود والعدم، أي العيش بمعايير الواقع كما هو. من هنا واقعية الرؤية وسيادة التفسير بوصفها الصيغة الاسمي لتأمل المعقولات. وهي حالة لا تصنع آلية تراكم المعرفة. وذلك لأن المعرفة بالنسبة لها مجرد "علم" ما كان ويكون من وجود الأشياء فقط. بمعنى رؤيتها كما هي. من هنا محبة التقليد والمقلدين، والسلف والإسلاف. وقد حارب النبي محمد هذه الصفات بشدة من اجل تذليل قوة الجسد وسطوة الدهر (الزمن) أمام قوة الروح والتاريخ المعنوي للفرد والجماعة، بوصفها البذور التي تناثرت لاحقا في مجرى صيرورة الدولة الإمبراطورية. أما قشورها فقد تصلبت في الحجاز بوصفه حاجز الرؤية التقليدية عن خروجها إلى ميدان الثقافة والمطلق. وضمن هذا السياق يمكن فهم مقدمات وتقاليد المدرسة الحجازية، بوصفها مدرسة النقل والرواية والحشو والتجسيم والتشبيه، كما جسّدت صيغتها الأولية مدرسة مقاتل بن سليمان. غير أن ذلك لا ينفي المأثرة التاريخية والمعرفية النسبية في مدرسة مقاتل بن سليمان. فهي جزء من التقاليد والمقدمات المشار إليها أعلاه. بمعنى أنها أيضا نتاج ثقل التقاليد الأولية للغة ومستوى التعامل الحسي.الضروري المميز لمراحل الصعود الأولى للفكر النظري. بمعنى إنها المرحلة التي تمثل في محاولاتها تفسير القرآن الصعود من عالم الأسطورة إلى عالم الحس، والمنمق ببصمات العقل المقارن (الأول).

"العرش الإلهي" والاستواء بوصفه استيلاء، والكرسي باعتباره إشارة إلى القدرة والقوة[1]. وكذلك تأويل معاني العلو المكاني لله (في السماء والعلا)، والصعود والنزول الجسمي، والسمع والبصر والوجه واليد والكلام، إضافة إلى معارضة العقائد السمعية (الإيمانية) عن "ملك الموت" و"قبض الأرواح" و"الشفاعة" و"الصراط" وغيرها. بمعنى انه أراد تحرير النص من ثقل حروفه وكلماته وعباراته، عبر رفعه إلى مصاف الرؤية العقلية. ومن ثم بلورة موقف متجانس بأبعاده المعرفية والأخلاقية. ذلك يعني، انه أراد أن يؤسس للعقل بوصفه حكما في

[1] هنا بدأت ملامح النزعة العقلية وصراعها الشديد الذي أنتج ما يسمى بالمدرسة العراقية والمدرسة الحجازية، أو المدرسة العقلية والمدرسة النقلية. وضمن هذا السياق يمكن القول، بأن الجهم بن صفوان الكوفي هو احد المساهمين الأوائل في إرساء الأسس العقلية للمدرسة العراقية. بمعنى انه أول من وضع أسس التأويل العقلي ضمن سياق التفكير الفلسفي وليس الفقهي. وبهذا يكون قد رفع الجدل من ميدان الأحكام العملية والقانونية إلى ميدان التجارب النظرية، بوصفها المقدمة الضرورية للحرية آنذاك. فالأموية لم تعترف بشرعية القانون. من هنا كانت مواجهتها الممكنة في ميدان تأسيس الأفكار. وقد ساهم الجهم في العمل من اجلها. وبالتالي أفلح في نخر مقومات الأموية وكشف إفلاسها المعنوي والثقافي. ومن الممكن رؤية هذه المهمة الواعية عنده على مثال وآثار أفكاره الجريئة بصدد التأويل العقلي للصفات ومجمل أفكاره المؤدية إلى معارضة الجمود القانع بالنص كما هو والخانع لمفرداته وحروفه كما بلورها مالك بن انس في عبارته الشهيرة (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة). وهي صيغة نموذجية معبرة عن ذهنية التلقين المميزة لتقاليد السلفيات المتجمدة ببرودة الحرارة المفرطة للغريزة وأمانيها الضيقة للعيش في ظلال الجنة وسواقيها الباردة، وغلمانها المردة، والعذارى المترنحة في آهاتهن أمام نظرات الفائزين في "علم الأوائل والأواخر"!

أنها لا تفسح المجال أمام تنوع الاحتمال والاختلاف والبدائل. وذلك لأكل الطرق الأخرى المباينة لما تعتقده تؤدي بنظرها إلى مصب واحد وهو الزيغ والضلال! أما طريقتها بوصفه "صراط الاستقامة" فهو رافد البحر الخلاب للامان واليقين. وهي حالة تتلذذ بتقرير وجود الأشياء كما هي والانصياع لها بوصفها حكمة الدهر الأبدية. لكنها حكمة تعادل جزمية اليقين التام. من هنا احتقارها للسؤال. فالسؤال بالنسبة لذهنية الرواية والنقل هو إما تطفل وإما جهل! وكلاهما لا قيمة له. والإصرار عليه صنو الخطيئة. وذلك لأن هذه الذهنية لا تعرف الخطأ. والخطأ الوحيد الممكن بالنسبة لها يقوم في "ضعف الدراية" بسلسلة الرواية! وهي سلسلة لا محطات فيها للشك والمعاناة، أي للعقل الباحث عن علل الأشياء. وبالتالي لا محطات فيها للتأمل والاستفسار، شأن كل الحصا المتناثر في وديان الجزيرة وبواديها! ومن الممكن القبول بهذه الحالة لو كانت قضية فردية جزئية وعابرة. لكنها حالما تتحول إلى تماه صلب مع "سنّة الحق" و"النبوة" و"الوحي الإلهي" و"الصراط المستقيم" المستعد على إرسال كل ما من يعارضها أو يشكك بها إلى جحيم العقوبة "الدنيوية والأخروية"، عندها تبرز إشكالية الخطيئة التاريخية للثقافة أكثر مما هي إشكالية الخطأ المعرفي. وتكمن هذه الخطيئة في الفكرة النموذجية التي قال بها مالك بن انس. وذلك لأن اعتبار السؤال بدعة على خلفية اليقين التام بقيمة التكافؤ بين ما تعلمه وما تجهله، يعني تقديم الإجابة الصامتة وجعل الصمت فريضة! أنها تقدم إجابة تحتوي على "يقين الإيمان" لكي تفرض فيه وبه ومن خلاله حق إلجام اللسان والضمير والعقل والجنان. أنها تقدم إجابة "الحلال" من اجل استحلال دماء من يخالفها. أنها تقدم صيغة الورع الجاهل بوصفه درع الإيمان من خلال جعل ما لا تعرفه رديفا للبدعة! والبدعة رديفا للزيغ والضلال. وهي المفارقة الكبرى والأشد تسخيفا لجذر اللغة نفسها عندما يجري تحويل الإبداع إلى بدعة، أو اشتقاق البدعة من الإبداع والبديع! وبالمقابل تجعل من "السنّة" فعلا ميتا جامدا جافا وتقليدا لا مراوغة فيه ولا تململ بوصفه الشرط الوحيد لليقين التام والإيمان الخالص، أي الخضوع والاستسلام بلا مقام خاص ومعاناة روحية ذاتية. وهو السر القائم وراء تعسف السلفيات المتزمتة وشماتتها وحبها الدائم للانتقام من الجهم بن صفوان ونزوعه الإنساني والعقلاني الحر. الأمر الذي جعل ويجعل من الذهنية السلفية، بما في ذلك من حيث حوافزها الفردية، قوة الترهيب الخطرة بالنسبة للعقل والضمير الثقافيين.

الرؤية على كل شيء. إذ كان يتضمن هذا التأسيس إدخال المعنى العقلي على كل ما يواجه الإنسان بوصفه السبيل الضروري لبلوغ الحق والحقيقة. وهو سبيل تأسيس فكر الاجتهاد الحر، وفكرة التأويل والاجتهاد بعيدا عن اتهام التكفير والتجريم. فقد كانت معارضته للتأويل السطحي والمباشر للصفات الإلهية تؤدي إلى جانب نفي صفه الشبه بين الله والإنسان دورا اجتماعيا وأخلاقيا وسياسيا وهو الحكم على أعمال البشر بمقاييسهم مع الإبقاء في نفس الوقت على المرجعية الأكثر سموا بوصفها مثالا مجردا لما ينبغي "التشبه" به. أما فكرة أن "علم الله محدث" فقد كانت تهدف أيضا إلى قطع دابر الرغبة السياسية في جعل المعرفة السلطوية قدرا يرتقي إلى مصاف العلم الأزلي والأبدي. بينما توجت فكرته عن الإيمان بوصفه معرفة قلبية ذروة التحرر الفكري والأخلاقي. فقد شدد الجهم بن صفوان على الفكرة القائلة، بان "من عرف الله بقلبه، وعرف انه واحد لا شريك له ولا ند، وعرفه بصفاته وانه ليس كمثله شيء، ومات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمنا". فقد كانت هذه الفكرة تجرد السلطة وعبيدها وولاتها وفقهائها من حق "الولاية على قلوب" البشر. أما عدم تجزئة الإيمان واعتباره واحد عند الجميع فهو السبيل إلى "مساواة" البشر من خلال إزالة كل مقومات الرياء الظاهر والباطن والتمايز، والاهم من ذلك تجريد السلطة، أيا كان نوعها من "حق" إعطاء صفة الإيمان وسلبها من أي كان. وذلك لان الإيمان بالنسبة للجهم بن صفوان واحد، وهو حالة قلبية بين الإنسان وربه. بعبارة أخرى، أنها تسحب البساط من تحت أقدام السلطة في استخدامها "الاختيار" و"الجبر" على السواء في قتل المعارضة بحجة الدفاع عن "نقاوة الإيمان"[1]. أما حقيقة الإيمان ونقاوته الناصعة فهي جزء من "سنة الوجود الكبرى". كما أنها النقاوة التي يدركها المرء يوصفها قدره واختياره على السواء. وف يهذا كان يكمن المضمون الفعلي للفكرة "الجبرية" عند الجهم بن صفوان. إذ ليست فكرة الجبر عنده سوى فكرة الوحدة الكلية. وبالتالي، فهي "جبرية" تجمع الجزء بالكل والعابر بالدائم والواقعي بالمتسامي، بحيث يمكننا أن ننظر إلى الجهم باعتباره أول من وضع أسس فكرة الجبر

[1] ضمن هذا السياق تجدر الإشارة إلى خطأ الأفكار الواسعة الانتشار عن أن السلطة الأموية لم تقتل معارضيها لاعتبارات فكرية، وبالأخص ما يتعلق منه بالموقف من المرجئة. ويمكن العثور على هذه الفكرة، على سبيل المثال لا الحصر، عند احمد أمين عندما أكد في (ضحى الإسلام) على أن الأمويين لم يضطهدوا مرجئا لإرجائه، على عكس ما فعلوا مع الخوارج والشيعة والمعتزلة(!). ومن ثم لم يكن قتلهم للجهم بسبب أفكاره، بل بسبب خروجه على السلطة. وهو حكم غير دقيق. وذلك لأن الأموية كانت تتخوف بقدر واحد من الفكرة والعمل. وليس مصادفة أن يكون الفكر الإسلامي الناشئ هو فكر المعارضة العلنية والمستترة. فقد كانت الكلمة ليست اقل إثارة لخوف وهلع الأموية من الانتفاضة. كما أن أفكار المعارضة كانت المقدمة الضرورية للفعل (الانتفاض والتمرد). أما الوهم القائل، بأن أفكار الجهم ليست السبب وراء قتله، فليست إلا الصيغة المتأخرة والمبطنة للأموية وتقاليد العبودية "السنيّة" للسلطة، التي أنتجت مختلف صيغ التمويه والتشويه بهذا الصدد.

في الاختيار والاختيار في الجبر. إذ شكلت هذه الصيغة حقيقة الرد العقلاني والأخلاقي المتجانس على جبرية الأموية السياسية وغريزتها البهيمية.

لقد أسس الجهم بن صفوان منظومة الفكر الحر من خلال:

١. تأسيس الجبرية المتسامية بوصفها وحدانية أخلاقية تعمل بمبدأ قانون الوجود والعدم.
٢. واعتبار قانون الوجود والعدم هو "سنة الله في الوجود"، بوصفها سنة الاحتمالات التي لا تحصى.
٣. و"تحرير" الله من أن يكون أداة أو ألعوبة بأيدي الأموية.
٤. وكذلك تحرير القرآن من أن يكون "صكا أبديا" بأيدي السلطة.
٥. رفع العبارة القرآنية إلى مصاف وعالم الثقافة العقلية الحية ونزوعها الإنساني.
٦. تحرير العقل من ثقل النص، أيا كان شكله ومحتواه ومصدره. وذلك لان النص يبقى
٧. ي نهاية المطاف مجرد احد ميادين الاجتهاد العقلي.
٨. إن فكرة التنزيه المطلق والجبر المطلق وجهان لحرية الضمير بوصفه إيمان القلب.
٩. تحرير فكرة الإيمان من معايير الرؤية التقليدية الدينية من خلال اعتبار الاجتهاد العقلي الحقيقي إيمان القلب.
١٠. أن حقيقة الإيمان هي معرفة عقلية قلبية حرة متسامية متحررة من حشو التقليد والسلطة الجائرة. ومن ثم فهي معرفة لا مكان فيها لسلطة الجبابرة، وجبرية الفكرة السياسية، وعملاء السلطان وفقهاء الخديعة (نموذج الزهري).
١١. تخليص الإيمان من فكرة حكم العوام ونفسية القطيع والمطيع عبر إرجاع حقيقة الإيمان إلى المعرفة الخالصة، ومن ثم تحريرها من ثقل القيود الجازمة لفقهاء السلطة. انطلاقا من أن ليس جدل البرهان ومنطق اللسان، بل إخلاص وإحسان للروح الحر في محاولاته إدراك معنى الوجود وقيم الحق والعدالة. وهي قيم الوحي الفعلية، بوصفه إخلاص للحق والحقيقة. من هنا فان المرء ليس ملزما بإعلان ما يضمر بوصفه شرطا من شروط الإيمان.

لقد لعبت هذه الأفكار أدوراها الخاصة في المصير الشخصي والتاريخي للجهم بن صفوان[1]. وغرابته بهذا الصدد تقوم في ذوبانه السريع تربة الفكر البكر والغنية بأملاح الوجود

[1] إن المعنى الشخصي والتاريخي واحد من حيث حقيقته. غير أنني افصل بين هذين الجانبين هنا من اجل إبراز القيمة الفكرية المجردة في إبداع ومواقف الجهم وأثرها بالنسبة لتطوير العقل الثقافي بشكل عام والفلسفي اللاهوتي بشكل خاص. بمعنى أثرها بالنسبة لإثارة زوبعة الجدل ومن ثم إثارة الفكر العقلي بمختلف نماذجه

التاريخي لمرحلة الانتقال العاصفة. لكنها شأن كل غرابة كبيرة ظلت تسري في نوعية وكمية الجدل العقلي الذي ادخله الجهم إلى عالم الثقافة النظرية عندما دعا وأسس ودافع جهرا عن فكرته القائلة، بأن معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود الشرع. وأن الإمامة ليست حكرا على جهة (قريش) دون أخرى. ويستحقها من هو مؤهل لها. وشروطها الأساسية العلم بالكتاب والسنة. وأن إثبات الإمامة يفترض حصول الإجماع الطوعي عليها من جانب الأمة، كما يمكن التخلي عنها في حالة قدرة البشر إلى حكم النفس بالنفس استنادا إلى الشرع. ومن ثم هي ليست شرطا من شروط الدين والإيمان. أنها محكومة ومقيدة بالمصلحة، ومن ثم بالعقل. وبالتالي إجازة الخروج على الإمام والسلطان الجائر وحمل السلاح. وهو الشيء الذي مارسه الجهم بنفسه، ودفع حياته ثمنا لها. كما كان في الوقت نفسه مصيره الفردي التاريخي الذي جسد من حيث رمزيته المادية والمعنوية والفكرية ما يمكن دعوته بدورة عجلة الموت الأموية دورتها الأخيرة عند قتلها إياه. بمعنى بلوغها حالة الارتواء من دماء معارضيها، بحيث لم يعد بمقدورها الدوران إلا في روايات الحس والعقل والحدس.

لقد كان عام مقتل الجهم بن صفوان هو عام انهيار السلطة الأموية وزوالها التاريخي الشامل. إذ يمكننا رؤية الانعكاس المقلوب لهذا الزوال في العبارة الشهيرة التي قالها قاتله سلم بن أحوز "قتلت خير الناس وشر الناس!"، ويقصد بذلك يحيى بن زيد والجهم بن صفوان. وعندما يتطابق الخير والشر في فعل السلطة، بمعنى عدم رؤيتها الفرق بينهما، أو التلذذ به بوصفه احد فضائلها، فإن لك يعني بلوغ الرذيلة ذروتها. ففي هذه الحالة تصبح الأجسام والأجساد الكبيرة فيها مجرد خواء، أي أشباح عرضة للزوال والاندثار السريع، كما نراه في مقتل الجهم. بمعنى انقضاء الأجل التاريخي للسلطة الأموية الذي شكل الجهم من صفوان وآراءه الصيغة الأولية لحدس نهايتها الفعلية. ووجد هذا الحدس تعبيره في نقض الجبرية السياسية للأموية بجبرية الروح المتسامي أو الوحدانية الأخلاقية. وهو نقض كشف عن ضحالة الجبرية الأموية أمام أمواج البحر العارمة للمعارضة.

لقد كانت مشاركة الجهم في يقين الحتمية النهائية للأموية – الصيغة المعاكسة والنافية لجبرية الإرادة الخربة للأموية. وبالتالي فان جبرية الجهم هي الصيغة الفلسفية الأولى في تاريخ المعارضة الإسلامية، التي حاولت تذليل جبريةالأموية السياسية والكشف عن حقيقتها بوصفها دموية لا علاقة لها بالله والغيب، أي بالأزل والأبد. لقد أرادت الأموية أن يكون الأزل والأبد

للاشتراك في الجدل الدائر آنذاك. مع ما ترتب عليه من رفع مستوى الجدل الإسلامي إلى مصاف التأسيس الفكري الفلسفي واللاهوتي (العقلي).

واضحان بصورة جلية ويتطابقان مع حسها وذوقها، بينما حاول الجهم بن صفوان البرهنة على أن الأزل والأبد لا يمكن حصرهما بإرادة الأفراد أيا كانوا. وان الأفراد ليسوا دمى في أيدي القدر الأعمى، بل القوة الحاسمة في "سنّة الوجود".

*****

الفصل الثالث

الحسن البصري - مثقف الروح المتسامي وإرادة الكلّ المعذّب

إن الأرواح الكبيرة للمثقفين صيرورة متراكمة في مجرى إدراك القيم السائدة في مظاهر البشر وبواطنهم. وهو إدراك يؤدي بالضرورة إلى نقد الواقع من خلال انتفاضة الجسد واحتجاج العقل. وحالما ترتقي وحدة الانتفاض الحسي والاحتجاج العقلي إلى مصاف الإدراك الأخلاقي، حينذاك يبدأ الروح في احتجاجه الخاص. لكنه خلافا للعقل والجسد، عادة ما يحفر قنواته العميقة صوب بحار الحكمة، أي نحو عوالم بلا أوهام وأهواء، بوصفها المقدمة الضرورية لصنع إرادة فاعلة في عوالم الخيال المبدع.

وعادة ما يتوقف حجم هذه العوالم ونوعها وعمقها ومداها على قدر ما في تاريخ الدولة والأمة من مساع إمبراطورية. فالشخصيات الكبرى هي الوجه الآخر للمساعي الإمبراطورية والنزعة الكونية. فإذا كانت الإمبراطورية الأموية هي نتاج معارك القوى الاجتماعية والسياسية والروحية للخلافة في مجرى القرن التأسيسي الأول، فإن الحسن البصري كان وجهها الآخر.

إننا نعثر فيه على الصفة الفردية والفردانية لإمبراطورية الروح المناهضة لسلطان السلطة المستبدة. وذلك لأنه جسّد بذاته خزين معارك القرن الأول وصراعاته وبحثه عن البدائل، أي كل ما كان يحتدم في أعمق أعماق النفس واشد مظاهرها بروزا في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة[1]. مما جعل منه في العرف الإسلامي العام احد المصادر الكبرى للفكرة الإسلامية المتسامية رغم تباين المواقف السياسية منه. وهو أمر طبيعي. فالشخصية الكبرى، التي تنذر نفسها من اجل صنع "الإجماع" عادة ما تصبح احد مصادر الخلاف الأكبر. كما أنه القربان الروحي الضروري لكي تتكامل الدولة بمعايير الحق والمثقف بمعايير الحقيقة.

فقد جسّد الحسن البصري في ذاته نموذج المثقف المتسامي عن صراع القوى الحزبية ونزوعها الضيق وأوهامها وأهوائها وظنونها الجازمة! مما جعل منه نغما متموجا في دبيب النفس

---

[1] ولد الحسن البصري، كما يقول أبو طالب المكي عام ٢٠ للهجرة، قبل يومين من بقية خلافة عمر بن الخطاب. وبهذا تكون ولادته قد رافقت الاستكمال والاستتباب الأول لفكرة الخلافة الإمبراطورية بوصفها جزء من صيرورة الإمبراطورية الثقافية. إذ لم تكن الوحدانية الإسلامية المتغلغلة في فكرة الغزو، سوى الباعث الروحي الكامن في صيرورة ما ادعوه بالخلافة الإمبراطورية. وقد كانت بدورها محكومة في أبعادها السياسية بفكرة الرشد، أي بالقانون والشريعة والانتماء للأمة، وفي أبعادها الدينية بفكرة الأمة الواحدة المتحررة من مختلف مكونات "الجاهلية". ومن ثم، فإنها كانت تحتوي في أعماقها على مرجعيات الروح الثقافي. مما جعل من ولادتها صيرورة مرادفة لبداية القرن التأسيسي للدولة الكبرى (توفي الحسن البصري عام ١١٠ للهجرة). وهو تأسيس كامن في صيرورته الفردية وكينونته الفردانية. ومنهما تراكمت شخصيته الروحية والاجتماعية والسياسية، التي جعلت منه احد ممثلي الاحتجاج المنظومي على خروج الأموية عن صراط الرشاد في إدارة شئون الدولة، والخروج على منطق مرجعياتها الأولى القائمة في أولوية وجوهرية الشريعة والنظام والقانون والأمة وقيم الأخلاق الروحية والعملية.

الاجتماعية والعقل الحر والروح الأخلاقي. بحيث جعله على الدوام محل الاحتكاك والحراك، كما جعله قريبا من الجميع وبعيدا عنهم. أما في الواقع فان القرب والبعد ليسا إلا الصيغة الظاهرية عن حقيقة بعده عن الباطل والخطيئة والرذيلة وقربه من الحق والصواب والفضيلة. لكنه اقتراب وابتعاد فرداني متحرر من أوهام وأهواء العامة والخاصة. ومن الممكن العثور عليه في احد أجوبته عندما قيل له مرة

- يا أبا سعيد! صليت؟
- نعم!
- لكن أهل السوق لم يصلوا بعد؟!
- ومن يأخذ دينه من أهل السوق؟![1]

بمعنى تمثيله لمسار الرؤية الفردية المسبوكة بمعايير المعاناة الفعلية للحق، أي تمثله للحقيقة القائلة، بان المعاناة هي التي تجعل الحياة سهلة بسيطة كالماء والهواء والنار والتراب. وذلك لان الحياة الخالية من معاناة كبرى هي ركود وملل. ومن ثم فهي كآبة قادرة على سحب بريق الرأفة والحنان والرقة والجمال من كل مشاعر الجسد وقلق الوجدان وتأمل العقل. وبالتالي من المكونات الضرورية التي تبعث في الوجود حرارة المعنى وقيمته بالنسبة للمصير والتاريخ على السواء.

وليس مصادفة أن نعثر في أكثر من تقرير مقارن له عن إشارة إلى ما "أدركه"، أي رآه وتحسسه وعاينه وعايشه وتأمله وتفكر به. من هنا كلماته العديدة التي يشير فيها إلى الأسلاف، ولكن بمعايير التجربة الفردية والتأمل الحسي والعقلي، وليس التقليد. إذ نراه مرة يقول "لقد أدركت سبعين بدريا ما كان لباسهم إلا الصوف"[2]. وفي حالة أخرى يقول "أدركت سبعين من الأخيار ما لأحدهم إلا ثوبه، وما وضع احدهم بينه وبين الأرض ثوبا. وكان إذا أراد النوم باشر الأرض بجسمه وجعل ثوبه فوقه"[3]. وفي حالة ثالثة يقول "أدركت أقواما كانوا لا يشبعون بأكل احدهم حتى إذا رد نفسه امسك ذائبا ناحلا مقبلا على نية. يعيش عمره كله ما طوي له ثوب قط، ولا أمر أهله بصنعة طعام، ولا جعل بينه وبين الأرض شيئا"[4]. وفي حالة رابعة يقول "لقد رأيت أقواما كانت الدنيا أهون على احدهم من التراب تحت قدميه"[5]. وفي حالة خامسة

---

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص١٧٤.
[2] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٢٣.
[3] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٦٥.
[4] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٩٨.
[5] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٣٤.

يقول "لقد أدركت أقواما كانوا أؤمر الناس بالمعروف وآخذهم به، وأنهى الناس عن منكر واتركهم له. ولقد بقينا في أقوام أآمر الناس بالمعروف وأبعدهم منه، وأنهى الناس عن المنكر وأوقعهم فيه. فكيف الحياة مع هؤلاء؟!"[1]. إذ يتمم هذا السؤال من حيث منطقه الداخلي تأمل تجربة الماضي والحاضر بمعايير الإدراك الأخلاقي الذاتي. فالقضية هنا ليست في عدد مرات الإدراك بقدر ما تكمن في نموذجيتها المتكاملة في السؤال المتألم حول كيفية العيش مع هذا القطيع المقطوع عن تجارب الأسلاف الكبرى. ويحتوي هذا السؤال في أعماقه على إجابة، وذلك لأنه سؤال الاستغراب والاندهاش من الكيفية التي يمكن الهبوط بها صوب الحضيض، بينما الحقيقة والحق يفترضان الارتقاء الدائم صوب السمو الروحي.

بعبارة أخرى، إننا نقف ليس أمام سؤال يهدف إلى إدراك واقع أو حقيقة بقدر ما نقف أمام سؤال هو تعبير عن صرخة العقل والوجدان المتموجة في أعمق أعماقه بوصفها جزء من معاناة تاريخية أخلاقية كبرى. ويمكن الهبوط بهذه المعاناة إلى ميدان الخشونة المرّة للحياة من اجل تحسسها بمعايير الجسد أيضا، كما نراها في الفكرة التي وضعها مرة في عبارة مباشرة يخاطب بها الإنسان قائلا: "ابن ادم! انك تموت وحدك! وتدخل القبر وحدك! وتبعث وحدك! وتحاسب وحدك! ابن ادم وأنت المعني وإياك يراد"[2]. وهي حقيقة اقرب إلى البديهة العقلية. لكن مفارقتها المثيرة تقوم في عدم تحسس أغلبية البشر لها، مع أنها اقرب الأشياء إلى جسد الإنسان! مما جعل عبارة الحسن البصري المذكورة أعلاه أشبه ما تكون بحشرجة مصدرها غباء العامة، وصلف الخاصة، وغيبوبة العقل، واندثار اليقين الروحي! من هنا يمكن فهم الاستكمال المبسط والمتمم لفكرة أن الإنسان يموت لوحده ويدفن لوحده، وان المقصود بكل ذلك هو الإنسان المخاطب (الجميع). بحيث نرى الحسن البصري يصل ضمن هذا السياق، إلى مطابقة ماهية المؤمن مع المحاسبة الذاتية باسم الحق، كما وضعها في عبارته القائلة: "إن المؤمن قوّام على نفسه، يحاسب نفسه لله"[3]. بمعنى خروجه من تقاليد التقليد وشرطية العلاقات والقيم والانطواء على النفس بمعايير الروح المتسامي. وسوف تبداع هذه الحالة لاحقا فكرة وسلوك الخلوة بوصفها طريق التنقية الذاتية للنفس. وهي الحالة التي نعثر على صداها وتأسيسها الأول في السلوك الشخصي للحسن البصري، كما نراها على سبيل المثال في رده على ثابت البناني، الذي أراد مرافقة

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٥.
[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٥٥.
[3] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٧.

الحسن إلى الحج بعد أن سمع بذلك. فقد أجابه الحسن قائلا: "ويحك! دعنا نتعاشر بستر الله علينا. إني أخاف أن نصطحب فيرى بعضنا من بعض ما نتماقت عليه"[1].

إننا نقف هنا أمام فكرة تعكس نوعية السلوك المتراكم في مجرى المعاناة النقدية للنفس بوصفها محاسبة عسيرة، أو ما اسماه بمحاسبة النفس لله. بمعنى تحررها من قيود الظاهر والتقليد وعرف العوام. وليس مصادفة أن يرفع الحسن البصري هذا السلوك إلى مصاف الفكرة النظرية والعملية تجاه علاقة العقل والنقل أو الدراية والرواية، باعتبارها إحدى إشكاليات الثقافة الكبرى آنذاك. بحيث نسمعه يقول مرة: "إن الله لا يعبأ بصاحب رواية، وإنما يعبأ بذي فهم ودراية"[2]. وأن "من لم يكن له عقل يسومه لم تنفعه كثرة مروياته"[3].

وتعكس هذه الفكرة أولا وقبل كل شيء ما يمكن دعوته بنوعية السلوك الباطني المتراكم في مجرى احتكاك النفس بخشونة الواقع الفعلية و"استحالة" المثال. لكنه تراكم فردي بالضرورة ومحكوم بمعاناة التجربة الذاتية الحرة. من هنا اندفاعها مع كل انغماس في دروبها صوب دهاليز الجنون المرعبة للذهنية المستأنسة بروايات الأسلاف، والمستظرفة بأساطيرهم الوديعة، والمتراخية بقصص الليالي وسردها المغري! وهي نتيجة ليست معزولة عن واقع الحقيقة القائلة، بان السمو الفردي المحكوم بمعاناة التجربة الذاتية الحرة عادة ما يجعل الشخصية "مجنونة" بمعايير الظاهر والعابر والزمن، و"روحا" بمعايير التاريخ والحقيقة. من هنا مقارنة الزمن العابر بالتاريخ الروحي في العبارة التي تفوه بها مرة عندما قال: "صحبت طوائف لو رأيتموهم لقلتم مجانين! ولو رأوا أخياركم لقالوا ما لهؤلاء من أخلاق!"[4]. ويمكن فك رموز هذه "الصحبة" وأسرارها الواقعية والمعنوية حالما يجري وضعها على محك المطلق بوصفه مصدر الوحي الذاتي والكمال المتحرر، مما ستدعوه المتصوفة لاحقا برّق الاغيار، أي التحرر من عبودية الغير أيا كان شكله ومحتواه. فعندما قيل له مرة، بان قوما يحضرون مجلسه ليس بغيتهم إلا تتبع سقطات كلامه وإرهاقه بالسؤال، نراه يبتسم ويقول: "إني حدّثت نفسي بسكنى الجنان ومجاورة الرحمن فطمعت! وما حدّثت نفسي بالسلامة من الناس، لأني علمت أن خالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم لم يسلم منهم"[5].

---

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٢٣٤.
[2] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٩٩.
[3] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٩٩.
[4] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٧١.
[5] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٢٤١.

وليس في كلامه هذا شيئا غير حقيقة المحبة المفعمة برائحة التحرر من كل ما لا يمكنه أن يوصل إلى إدراك حقيقة الحق. وذلك لان حقيقة الحق بالنسبة للحسن البصري تقوم في بلوغ الحكمة. وهذه بدورها ليست شيئا غير "تحديث النفس بسكنى الجنان ومجاورة الرحمن"، بمعنى تجديدها وإصلاحها الدائم بحوار الرحمة الأبدية. لكنها رحمة يستحيل بلوغها دون معاناة التجربة الحرة بوصفها حوارا أبديا للروح المتسامي. وقد بلغ الحسن البصري هذه الغاية ووضعها في عبارته القائلة: "إن أهل العقل لم يزالوا يعودون بالذكر على الفكر، وبالفكر على الذكر حتى استنطقوا قلوبهم فنطقت بالحكمة"[١]. كما سيقول عنه أبو نعيم الأصفهاني "مازال الحسن البصري يعي الحكمة حتى نطق بها"[٢]. وهو نطق ميز كلمة الحسن البصري وعبارته بوصفها حكمة. لهذا نسمعه يقول: "لسان المؤمن وراء قلبه. إذا أراد أن يتكلم تفكر. فإن كان له تكلم، وان كان عليه امسك. وقلب المنافق على طرف لسانه"[٣]. ومع ذلك تبقى مقارنة جزئية تعكس الفكرة الأوسع والأعمق والأكثر شمولا لعلاقة اللسان والقلب والحكمة، عندما وضعها في عبارته القائلة: "من لم يكن كلامه حكمة فهو لغو. ومن لم يكن سكوته تفكرا فهو سهو. ومن لم يكن نظره اعتبارا فهو لهو"[٤].

بعبارة أخرى، إن وحدة الحكمة والتفكر والاعتبار هي الحلقات الضرورية التي تصنع على مثالها سبيكة الأنا الناطقة بالحق. بمعنى صيرورتها التاريخية والذاتية بوصفها تلقائية واحدة وجدت تعبيرها الإسلامي بوحدة الكمية النوعية القائمة في بلوغ الأربعين والنبوة. لهذا نرى المكي وغيره، على سبيل المثال، يقول بان الحسن البصري ظل "يعي الحكمة أربعين سنة حتى نطق بها"[٥]. ويعكس هذا الرقم أولا وقبل كل شيء نمطية التقاليد الإسلامية التي جعلت من الأربعين حدا للنبوة والحكمة. من هنا إجماع الثقافة العامة عنه، بأنه "ذاك الذي يشبه كلامه كلام الأنبياء"[٦]. ثم تخصيص ذلك بما يتناسب مع ذوق الثقافة الإسلامية ورؤيتها للعظمة عبر مشابهة كلامه بكلام النبي محمد، كما نراه في العبارة التي يوردها أبو طالب المكي عندما كتب يقول، بأن كلام الحسن البصري "كان يشبه كلام رسول الله"[٧]. وبهذا يكون الحسن البصري قد بلغ الدرجة المثلى في العرف التاريخي والروحي للثقافة الإسلامية التي جعلت منه سبيكة حية

[١] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٢٥.
[٢] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٧.
[٣] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٩٧.
[٤] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٢٤
[٥] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٥٠.
[٦] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٤٧.
[٧] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٥٠.

لتاريخ الأنبياء والحكماء. ويمكننا العثور على هذه الدرجة في العبارة التي وصفته بكلمات:"أن لسانه مثل لسان الأنبياء والحكماء". وليس المقصود بذلك نطق اللسان، بقدر ما كان المقصود به نمط التفكير والأسلوب والغاية. وهو القصد الذي يمكن رؤيته في التحديد الذي قدمه أبو طالب المكي واستعاده الغزالي لاحقا في عباراته القائلة :"لقد كان الحسن البصري أشبه الناس كلاما بكلام الأنبياء وأقربهم هديا من الصحابة. اتفقت الكلمة في حقه على ذلك. وكان أكثر كلامه في خواطر القلوب، وفساد الأعمال، ووساوس النفوس، والصفات الخفية الغامضة من شهوات النفس"[1]. ذلك يعني أن الحسن البصري هو الكينونة التي جسّدت في ذاتها رحيق الصيرورة الإسلامية الروحية، من خلال توليف تراث الروح المتسامي والتاريخ الواقعي في سلسلة الوحدة الضرورية للتاريخ الفعلي والمثال الواجب.

من هنا ارتقائه في سماء الثقافة الإسلامية بوصفه احد مصادرها وأعلامها الكبرى. كما لو انه تجسيد للحقيقة القائلة، بان الأنبياء حالما تموت تحيى في ذاكرة الأجيال والأمم بما يتناسب وذوقها التاريخي. من هنا شيوع الصيغ العديدة والمتنوعة في مظاهرها والمتوحدة في مضمونها عنه بوصفه صوت التاريخ والحقيقة والروح الأخلاقي للأمة. لهذا قيل عنه، بأنه في الليلة التي مات فيها الحسن البصري شاهد البعض كما لو أن أبواب السماء مفتحة، وكأن مناديا ينادي "ألا أن الحسن البصري قدم على الله وهو عنه راض"[2]. وهي الصيغة الرمزية المعبرة عما فيه من مفاتيح قادرة على فك مزلاج الوجود بفكرة الرضا الجوهرية للرؤية الإسلامية. إذ ليس الرضا سوى الوحدة المتجانسة للحرية والإرادة في المواقف. ومن ثم لا يعني رضا الله عنه سوى الصيغة اللاهوتية عن قبول التاريخ والروح له بمعايير وحدتهما التي جسدها الحسن البصري نفسه في صيرورته الفردية وكينونته الذاتية. وبالتالي لا تعني انفتاح أبواب السماء سوى الإطلالة الجميلة لاسترقاق السمع إلى صوت الحقيقة والتاريخ والروح الأخلاقي والأمة المتمثل في شخصية الحسن البصري. من هنا قول عبد الرحمن بن زيد عنه:"كان الحسن البصري إذا أمر بشيء كان من اعمل الناس به. وإذا نهى عن شيء كان من اترك الناس له. ولم أر أحدا قط أشبه سريرة بعلانية منه"[3]. وعندما سأل عنه الأمير مسلم بن عبد الملك، أجابه خالد ابن صفوان قائلا "أشبه الناس سريرة بعلانية، وأشبه قولا بفعل. وإن قعد على أمر قام عليه، وإن قام على أمر قعد عليه. وإن أمر بشيء كان اعمل الناس به، وإن نهى عن شيء كان اترك الناس له. رأيته مستغنيا عن الناس، ورأيت الناس محتاجين إليه"! عندها قال مسلم:"حسبك يا خالد! كيف

---

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج١، ص٧٧.
[2] القشيري: الرسالة القشيرية، ص١٧٧.
[3] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٣٩١.

يضل قوم هذا فيهم؟!"[1]. من هنا شيوع العبارة القائلة عنه:"كنا نشبهه بهدى إبراهيم الخليل في حلمه وخشوعه ووقاره وسكينته!". بمعنى بلوغه الدرجة التي يمكن وضعه، حسب ذوق لعبارة الإسلامية، في مصدر الفكرة الأخلاقية والروحية المتسامية. وليس مصادفة، كما تروي كتب التاريخ والسير الحادثة الطريفة عن الرغبة الوحيدة والأخيرة لجابر بن زيد، عندما قيل له قبيل موته:

- ما تشتهي؟
- نظرة إلى الحسن!

فلما دخل عليه الحسن، قالوا له:

- هذا الحسن!
- يا أخوتاه! الساعة أفارقكم إلى النار أو إلى الجنة![2]

ذلك يعني انه بلغ الحالة التي جعلته عروة اليقين والسعادة المحتملة بالنسبة لأرباب الإرادة الحرة والأخلاق المتسامية، بحيث قال عنه الشعبي:"ما رأيت مثل الحسن فيمن رأيت من العلماء إلا مثل الفرس العربي بين المقارف! وما شهدنا مشهدا إلا برز علينا"[3]. وتشير هذه العبارة إلى تميز الأصيل عن المزيف. ولا معنى لهذا التمايز هنا سوى ما يتعلق بصيرورة الشخصية وأثرها الفعلي بالنسبة للروح الثقافي، التي جعلت الحسن البصري ممثلا لدراما الانتقال العاصف في تاريخ الدولة والأمة والثقافة.

فقد تمثل الحسن البصري تقاليد الرؤية التوحيدية في مرحلة الانتقال الدموية من فكرة الرشد إلى فكرة السلطان، أي الانتقال من براعم الفكرة العامة للدولة والأمة القائمة على جوهرية الاجتهاد العقلي والعملي المحكوم بمعايير وقيم الشريعة الإسلامية إلى أولوية التسلط المتحرر من فكرة القانون العام. من هنا إلغاء فكرة الدولة والأمة بالمعنى الدقيق للكلمة. بحيث حوّل تاريخ الأموية إلى دموية حروب خارجية وداخلية. وجرى تحسس هذه الحالة من جانب المثقفين المسلمين الكبار على أنها خروجا عن منطق الحق وروح الإسلام. وقد يكون الحسن البصري هو احد اكبر ممثلي هذا التيار الذي تذوق طعم المرارة القاسية في هذا التحول الدرامي وواجهها بأسلوب متميز في المواقف النظري والعملية. الأمر الذي جعل منه نموذجا متميزا وأصيلا في تمثل دراما المرحلة ومواجهة ورذائلها الهائلة. مما وجد انعكاسه في شخصيته باعتبارها

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٤٧-١٤٨.
[2] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤ن ص٤٦٥.
[3] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٤٧.

نموذجا فرديا معبرا عن تأمل الثقافة الورعة لنفسها في مراحل صعودها المتشنج وصراعها الدموي. من هنا تحوله إلى احد المصادر الكبرى للفكرة الصوفية. ومن هنا قول الثقافة الصوفية اللاحقة عنه بان الحسن البصري هو احد الثمانية الذين انتهى إليهم الزهد من التابعين. غير أن مأثرته تقوم في رفعه ممارسة الزهد إلى مستوى الرؤية الفلسفية والعملية. من هنا يمكن فهم قول المكي، بان بداية الزهد "كانت مجالس الحسن البصري يخلو فيها للذكر مع إخوانه وأتباعه من النساك والعباد في بيته مثل مالك بن دينار وثابت البناني[1] وأيوب السخستياني[1] ومحمد بن

---

[1] ثابت البناني – إحدى الشخصيات الأولى التي بلورت أسلوب تنقية الإرادة وهيكلة الروح الأخلاقي والمعرفي من خلال الوسيلة. فهو أول من جعل الصلاة أسلوبا لبلوغ الحق من خلال جعلها وسيلة الأنا الباحثة عن ارتباط وانسجام بالمطلق. وليس مصادفة ألا نعرف عنه أكثر من كونه مصليا عابدا. لهذا قيل عنه "من أراد أن ينظر إلى اعبد أهل زمانه فلينظر إلى ثابت البناني". وقد جعلته هذه الصفة كما يقول انس بن مالك "مفتاحا للخير". فقد قال انس بن مالك مرة: "إن للخير مفاتيح! وإن ثابتا مفتاح من مفاتيح الخير". وهو مفتاح فتح أولا وقبل كل شيء ذاته أمام ذاته من خلال حصر مكونات الروح والجسد وتذويبها في فعل الصلاة الدائمة، أي الخشوع أمام المطلق. من هنا قوله "لا يسمّ عابد أبدا عابدا، وإن كان فيه كل خصلة خير حتى تكون فيه هاتان الخصلتان – الصوم والصلاة، لأنهما من لحمه ودمه". بعبارة أخرى، إن العبودية الحقيقية لله تفترض التحرر مما غيره من خلال جعل العلاقة بينهما تسري في اللحم والدم، أي في كل وجدان الروح والجسد وكل حركة يقوما بها. وليس مصادفة أن يقول البناني إن "الصلاة خدمة الله في الأرض". من هنا كثرة الحالات الغريبة المنقولة عنه، مثل أن يقال عنه، بان ثابت البناني ربما يمشي فلا يمر بمسجد إلا دخل فصلى فيه. ربما مشى معه امرؤ فإذا عاد مريضا بدأ بالمسجد الذي في بيت المريض. فركع ثم يأتي المريض. من هنا قوله "كابدت الصلاة عشرين سنة، وتنعمت بها عشرين سنة". لقد كانت الصلاة بالنسبة له سريان الروح في الروح. من هنا وحدة وتناغم المكابدة والسعادة فيها، بوصفها المعادلة التي صنعت صيرورته وكينونته. بحيث نراه يحصر رغبته الأبدية والغاية النهائية من وجوده في ديمومة الصلاة. من هنا دعاءه القائل: "اللّهم إن كنت أعطيت احد من خلقك أن يصلي لك في قبره فأعطني ذلك". وقد جرى وضع أساطير على أساس هذا الدعاء مثل سماع الناس صلاته في القبر، وسماعهم لتلاوته القرآن وما شابه ذلك. لقد أراد ثابت البناني أن تكون حياته وموته وحدة متجانسة لديمومة العلاقة الوجدانية التامة بالمطلق. وهي العلاقة التي تجعل من موقف المثقف تجاهه كل شيء لوحة مرئية من وراء دموع الوجدان الدافئة. ويمكننا رؤية بعض الملامح الظاهرية لهذه الحالة في التصوير الذي قدمه البعض عنه عندما رسم لنا شخصية البناني الباكية بعبارة: "رأيت ثابتا البناني يبكي حتى أرى أضلاعه تختلف". وقد لا تكون هذه الحالة معزولة عن الأثر السحري الذي تركته عبارة أنس بن مالك الذي قال له مرة: "ما أشبه عينيك بعيني رسول الله"، فما زال يبكي حتى عمشت عيناه. لكنه عمش العيون المعذبة بعذوبة الرؤية الوجدانية التي ترغم المثقف الكبير على مواجهة سيلان الحياة وصلادة البشر! وهي المفارقة التي يواجهها على الدوام بوصفها امتحانه الدائم. وليس مصادفة أن تؤدي به هذه الحالة إلى إمكانية تلف العين. وعندما جاءوا بطبيب يعالجها، فانه قال له:

- أعالجها على أن تطيعني!
- وأي شيء؟
- على أن لا تبكي!
- فما خيرهما أن لم تبكيا.

وأبى أن يتعالج! وبنى موقفه هذا على أساس ما أسميته بالعلاقة التي تجعل من موقف المثقف تجاه كل شيء لوحة مرئية من وراء دموع الوجدان الدافئة. كما أنها العلاقة التي تجعله يتعامل مع ما هو موجود وممكن ومحتمل بمعايير الوحدة السارية للروح في كل مكونات ومسام الجسد. لهذا نراه يقول مرة لأصحابه:

- إني لأعلم حين يذكرني ربي.
- تعلم حين يذكرك ربك؟!

- نعم!
- متى؟
- إذا ذكرته ذكرني! واني لأعلم حين يستجيب لي ربي.
- تعلم حين يستجيب لك ربك؟!
- نعم!
- وكيف تعلم ذلك؟
- إذا وجل قلبي واقشعر جلدي وفاضت عيناي وفتح لي في الدعاء!

(انظر، أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص٣١٨-٢٣٣).

[1] أيوب السختياني – إحدى الشخصيات التأسيسية الأولى للزهد الإسلامي والتصوف العملي. أنه من أولئك الذين ارسوا أسس التصوف الإسلامي من خلال تمرين الروح والجسد بمعايير الخروج على ما هو مألوف وعادي في فهم إشكاليات الوجود الاجتماعي والسياسي والأخلاقي. فقد شارك إلى جانب المئات ممن يمكن دعوتهم بالرعيل الذائب في نحت الأفكار الجزئية والقيم العملية التي تناسبها. ومن الممن رؤية هذه النسبة في المقارنات والعبارات التي استعملها الحسن البصري عنه، وما قاله أيوب السختياني عن الحسن البصري. فقد قال الحسن البصري عنه مرة: "أيوب سيد شباب أهل البصرة"، بينما نرى السختياني يقول عن الحسن البصري: "هذا سيد الفتيان". وتعكس هذه العبارات رؤية الفرق بين الأبعاد المحلية والكونية. فقد كان أيوب السختياني محليا وجزئيا بمعايير الرؤية الكونية التي بلورها الحسن البصري. لكنه المكون الضروري الذي جعل منه عنصرا فعالا في بناء صرح المرجعيات الروحية المتسامية للثقافة العربية الإسلامية. فقد كان أيوب السختياني بنظر الكثيرين "جهبذ العلماء"، و"أفقه أهل البصرة في دينه" وأصدقهم. فقد كان ابن سيرين يقول عنه "حدثني الصدوق". بل تحول إلى قبلة الاستلهام العملي لأولياء الثقافة الروحية المتراكمة في مجرى تصادم المثقف والسلطة المميز للمرحلة الأموية. فعندما قيل لأحدهم:

- نراك تتحرى لقاء العراقيين في الموسم؟
- والله ما افرح في سنتي إلا أيام الموسم! القي أقواما قد نوّر الله قلوبهم بالإيمان. فإذا رأيتهم ارتاح قلبي منهم أيوب!

وينبغي فهم هذا اللقاء ضمن سياق المكانة التي احتلها أيوب السختياني في سلسلة الزهاد المصنوعة من معاناة التأمل العميقة لإشكاليات الوجود الفعلية والحياة العامة والخاصة. وليس مصادفة أن يقول بعضهم عنه "ما وعدت أيوب موعدا إلا وجدته قد سبقني إليه". بينما يقول عنه شخص آخر "ما رأيت رجلا قط اشد تبسما في وجوه الرجال من أيوب". وتعكس هذه البسمة بكاءه الروحي، بوصفها المفارقة التي يمكن تحسسها في وعيه الذاتي ونقده للنفس، أي مراقبتها بالشكل الذي يجعل منها كيانا مخفيا من ملاحقة العيون المتطفلة. من هنا قوله "ذكرت وما أحب أن اذكر"، وانه "إذا ذكر الصالحون كنت عنهم بمعزل". بل نراه يقول عن يزيد بن الوليد بعد توليه الخلافة، وقد كانوا أصدقاء قبل ذلك "اللّهم انسه ذكري". وهو موقف مبني على فكرته القائلة بأنه "لا يستوي العبد حتى يكون فيه خصلتان، اليأس مما في أيدي الناس، والتغافل عما يكون منهم". ولا يأس في هذا الموقف ولا انزواء بقدر ما يعكس تراكم المبدأ النظري والعملي في تنقيه النفس وجعلها روحا. من هنا بناءه هيكل الفضيلة الروحية والعملية بصمت. ووضع هذا المبدأ في عبارة تقول "ليتقي الله رجل وإن زهد، فلا يجعلن زهده عذابا على الناس، فلأن يخفي الرجل زهده خير من أن يعلنه". ووجدت هذه المعادلة تعبيرها فيما يمكن دعوته بالنفي الدائم للسمو الروحي بوصفه طريق السير الأبدي صوب الحق، كما نراها في فكرته عن الزهد. فقد قال بهذا الصدد "الزهد في الدنيا ثلاثة أشياء، أحبها وأعلاها وأعظمها ثوابا عند الله- الزهد في عبادة من عبد دون الله من كل ملك، وصنم، وحجر، ووثن. ثم الزهد فيما حرم الله من الأخذ والعطاء. ثم يقبل علينا فيقول: زهدكم هذا يا معشر القراء فهو والله أخسّه عند الله! الزهد في حلال الله!". وقد احتوت هذه الفكرة في أعماقها على احتمال بلورة الفكرة القائلة، بأن حقيقة الزهد هي الزهد في الزهد. غير أن تجربة السختياني كانت تدور آنذاك في تنقية اللسان والتفكر بمعايير الروح الأخلاقي. من هنا إجابته على طلب احدهم أن يوصيه بشيء، قائلا: أقلّ الكلام! بينما أجاب في حالة أخرى على سؤال يتعلق بعدم مشاركته في جدل الآراء الدائر آنذاك في البصرة: قيل مرة للحمار: ألا تجتر؟ فقال: اكره مضغ الباطل". وقد جعله ذلك يرد مرة على رجل من أهل الأهواء:

واسع وفرقد السبخي[١] وعبد الواحد بن زيد[١]. فيقول :هاتوا انشروا النور! فيتكلم عليهم في هذا العلم من علم اليقين والقدرة وفي خواطر القلوب وفساد الأعمال ووسواس النفوس"[٢].

- أكلمك كلمة؟
- ولا نصف كلمة!

من هنا أفكاره المناهضة لجدل اللاهوت الفارغ والانهماك المتعصب في شحذ كل ما يمكنه العمل على إفراغ العقل والروح من مهمة العمل. فنراه مرة يقول "ما ازداد صاحب بدعة اجتهادا إلا ازداد من الله بعدا". وليس مصادفة أن يربط هذا "الابتداع" الزائف بكلمة الاجتهاد، أي الانهماك في مهنة التحريف والتخريف التي ميزت ما كان القدماء يدعونه بفن أو صنعة القصص والقصاصين. لهذا نراه يقول، بأنه "ما افسد على الناس حديثهم إلا القصّاص"، وانه "لا خبيث أخبث من قارئ فاجر". وجعله هذا الموقف يتهرب حتى من حديث أبي حنيفة. إذ تنقل عنه حادثة كيف أن أبا حنيفة دخل عليه مرة وهو بين أصحابه، فقال لهم: "قوموا بنا! لا يعدينا بجربه!". وهو سلوك لا تهرب فيه، بقدر ما انه كان يضع الحرف والكلمة على ميزان المعاملة الروحية. وهي معاملة تختزن المعرفة وتضعها دوما على محك التجربة الذاتية وتختبرها بامتحان الإرادة. لهذا نراه ينصح احد مريده قائلا "انك لا تبصر خطأ معلمك حتى تجالس غيره. جالس الناس!". بينما نسمعه يقول عن نفسه بهذا الصدد "لقد جالست الحسن البصري أربع سنين فما سألته هيبة له". بل ونراه يكثّف هذه المفارقة في عبارة تمثلت تجاربه بهذا الصدد عندما قال "إذا لم يكن ما تريد، فأرد ما يكون". وترك لنا هذه المفارقة في سلسلة روح المثقفين الأحرار وغيب التصوف. (يمكن الرجوع إلى بعض جوانب وشخصية أيوب السختياني في كتاب أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٣، ص٣-١٤).

[١] فرقد السبخي- من المقربين للحسن البصري، بمعنى الدوران في فلك تصوراته وشخصيته. غير أن ذلك لم يفقده بريقه الخاص ولمعانه الفردي في حلقات الزهد والزهاد. فهو من بين أوائل الزهاد الذين رفعوا فكرة الجوع إلى مصاف المبدأ. بمعنى بحثه عن مقومات الغريزة وأساليب قهرها. ولم يقف عند ذلك بل وجعل من هذه الأساليب أدوات في تهذيب الإرادة الظاهرة والباطنة. من هنا تركيزه إلى فكرة الخطورة الكاملة في الشبع. فنراه مرة يقول "الشبع أبو الكفر"، و"ويل لذي البطن من بطنه. إن أضاعه ضعف، وإن أشبعه ثقل". وحقق هذا الموقف بنفسه على نفسه بحيث نرى الحسن البصري يقول له مرة بعد أن دعاه إلى الطعام فنظر إلى فرقد وعليه جبة صوف: "يا فرقد! لو شهدت الموقف لخرقت ثيابك مما ترى من عفو الله". بينما نراه مرة يطيل الحديث مع من زاره. وعندما قالوا له:

- حان وقت الغداء!
- إنما طولت حديثي لكي تجوعوا فتأكلوا ما عندي.

ثم اخرج لهم فقط كسرة خبز شعير اسود. وعندما قالوا له:

- ملح يا أبا يعقوب!
- قد طرحنا في العجين ملحا مرة. لم تعنّوني أن اطلب لكم!

وهو مبدأ يرفع فكرة وممارسة الزهد إلى إحدى درجاته العليا من خلال التشديد على معارضة الدنيا بالآخرة. والمقصود بذلك نقد الانفصام الجلي بين الظاهر والباطن، والروح والجسد. من هنا مطالبته القوم بعبارة "اتخذوا الدنيا ظئرا والآخرة أما". ورفع هذه الفكرة إلى مصاف المطلب السياسي الروحي عندما قال مرة "إن ملوككم إنما يقتلونكم على الدنيا، فدعوهم والدنيا". وأرجعه هذه المبدأ إلى أعماق النفس من خلال إبراز جوهرية العلم والعمل. فنسمعه مرة يقول "إني رأيت الليلة في المنام كأن مناديا ينادي من السماء: يا أصحاب القصور، يا أصحاب القصور! يا أشباه اليهود، إن أعطيتم لم تشكروا، وإن ابتليتم لم تصبروا، ليس فيكم خير بعد العذاب!". وفي حالة أخرى نراه يشدد على ضرورة ترتيب علاقة الإنسان بذاته من خلال إبراز أولوية العمل لكي تستقيم الإرادة مع ذاتها. فنسمعه يخاطب الناس قائلا: "إنكم لبستم ثياب الفراغ قبل العمل! الم تروا إلى الفاعل إذا عمل كيف يلبس أدنى ثيابه، فإذا فرغ اغتسل ولبس ثوبين نقيين. وانتم تلبسون ثياب الفراغ قبل العمل". مما جعله شديد اليقظة تجاه النفس بحيث قال مرة "ما انتبهت من نوم لي قط، إلا ظننت مخافة أن أكون قد مسخت!". وتحتوي هذه اليقظة في أعماقها على ما يمكن دعوته بمعاناة الهموم الكبرى من اجل تنسيق وانسجام الإرادة

وكان هذا النوع من الكلام يبدو "غريبا" آنذاك. بحيث نرى ابو طالب المكي يقول بهذا الصدد: "إن الحسن البصري أول من انتهج سبيل هذا العلم (التصوف) وفتق الألسنة به ونطق بمعانيه واظهر أنواره وكشف به قناعه. وكان يتكلم بكلام لم يسمعوه من احد من إخوانه. فقيل له:

- يا أبا سعيد! انك تتكلم في هذا العلم بالكلام لم نسمعه من احد غيرك! فمن أين أخذت هذا؟
- من حذيفة بن اليمان!"[3]

وتعكس هذه الإجابة ارتقاء الروح التلقائي في مجرى تأمله التاريخ والحقيقة. وهو ارتقاء ارتقى بالحسن البصري إلى مصاف المعلم الأول للروح الإسلامي الإنساني. من هنا استنتاج

وغاياتها، والظاهر والباطن، والفرد والأمة، كما نراها على سبيل المثال في الأحاديث التي اشترك في إسنادها مثل الحديث القائل "قل لعبادي الصالحين لا يغتروا بي، وقل لعبادي المذنبين لا ييأسوا من رحمتي"، و"من أصبح وهمه غير الله فليس من الله. ومن أصبح لا يهتم بالمسلمين فليس منهم"، وأن "أول من يقرع باب الجنة عبد أدى حق الله وحق مواليه"، و"ملعون من ضارّ مسلما أو ماكره". إننا نرى في هذه المواقف والآراء على هموم فرقد السبخي الكبرى والصغرى، أي كل تلك الهموم التي تتكامل في الشخصية وتصنع وحدة الغربة والغرابة من اجل ألا يكون غريبا عن الكلّ. من هنا قوله "الغريب من ليس له حبيب!". (حول بعض جوانب شخصية فرقد السبخي،انظر أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٣، ص٤٤-٥٤).

[1] عبد الواحد بن زيد – ينتمي، كما كان الحال بالنسبة للبناني وفرقد السبخي إلى ما يمكن دعوته بمدرسة الحسن البصري، أي العيش بمعايير الرؤية الأخلاقية المتسامية والغوص في أعماق النفس والتفتيش الدائم في مكوناتها من اجل ترميم خراب الدنيا بعمارة الدين. وقد عكست هذه الثنائية تصادم واختلاف الروح والجسد، والعابر والدائم، من خلال تذليل خلافهما عبر توحيد صيرورة الروح العملية وكينونته المعرفية، أي التمثل الأخلاقي العملي لمرجعيات المدرسة العقلية البصرية. فقد كان عبد الواحد بن زيد الحلقة المكملة لثابت البناني. وكلاهما يصبان في تيار تأسيس قيمة العبادة بوصفها وسيلة وأسلوب التنقية الروحية المعرفية. من هنا جوهرية الصلاة. لهذا قيل عنه، بأنه صلى صلاة الصبح بوضوء العتمة أربعين سنة! ولهذا السبب كان ينشد:

ينـــام مـــن شـــاء عـــلى غفلـــة	والنـــوم كـــالموت فـــلا تتكـــل
تنقطـــع الأعـــمال فيـــه كـــما	تنقطـــع الـــدنيا عـــن المنتقـــل

*****

ووضع هذه الفكرة في أساس موقفه من علاقة الحياة بالموت، والظاهر بالباطن. من هنا قوله: "فرّق النوم بين المصلين ولذتهم في الصلاة". بمعنى سعيه لديمومة العلاقة الوجدانية بالله بوصفها أسلوب تكامل الشخصية. من هنا مناجاته لله بعبارة: "وعزتك لا أعلم لمحبتك فرحا دون لقائك". وهي علاقة تذلل الوسائل والوسائط من خلال تذويبها فيما يمكن دعوته بصيرورة الإرادة الفاعلة بمعايير الإخلاص المجرد من كل ما يمكنه تعكير كينونة الروح الأخلاقي، بوصفها المقدمة الضرورية لإرساء أسس المرجعيات الروحية في الأفراد، أي في كل تلك الكوكبة التي ساهمت في بناء ثقافة الروح الإسلامي.

[2] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٤٩.
[3] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج ١، ص١٥٠.

المكي: "الحسن هو إمامنا في هذا العلم الذي نتكلم به. أثره نقفو، وسبيله نتبع، ومن مشكاته نستضيء. أخذنا ذلك بإذن الله إماما عن إمام إلى أن ينتهي ذلك إليه"[1]. إذ يعكس هذا التقييم أولا وقبل كل شيء الحالة الفعلية لتقاليد الإسلاف والحقيقة والتاريخ الذاتي للأمة التي تمثلها الحسن البصري في مراحل صعودها وتوتر صراعاتها وفتنة احترابها السياسي بسبب خروج السلطة الأموية على قواعد المنطق الشرعي والأخلاقي الكامنة في الفكرة الإسلامية الأولى.

كل ذلك يعطي لنا إمكانية القول، بأن خاتمة الحسن البصري قد اختتمت في مواقفها النظرية والعملية منظومة النقد الأخلاقي الشامل لمرحلة الانتقال من الخلافة إلى الملك. إذ جسّد في ذاته ومظهره وحياته ومماته المزاج النقدي تجاه هذا الانتقال ومحاولة تذليله في ميدان الأخلاق العملية والنظرية. وقد لا يكون ذلك معزولا عن البصرة بوصفها "موقد الأجناس" وموطن الاعتدال الديناميكي، مما يجعل من شخصية الحسن البصري بهذا الصدد أنموذجا لتمثل تقاليد المدينة والتاريخ الروحي وقيم العقائد الكبرى. وليس مصادفة أن تظهر في البصرة اغلب المدارس الفكرية الإسلامية الأولى، وكذلك تفرّع مختلف فرق الكلام مثل القدرية والمعتزلة إضافة إلى اتجاهات الزهد والتصوف وغيرهم منه. ولم تكن هذه النتيجة معزولة عما في فكره النظري والعملي وتجربته الذاتية التي رفعها إلى مصاف الحكمة من توحيد خفي وتلقائي لمختلف تقاليد التيارات الإسلامية المعارضة الأولى. من هنا كانت ردود فعله تتسم بقدر واحد من الابتعاد والاقتراب من الجميع، بحيث نعثر فيه على مواجهة نقدية تجاه السلطة والمجتمع والأفراد والجماعات والفرق المختلفة بقدر واحد! وهو نقد اتخذ مساره الخاص من خلال تحويل روافده صوب النفس والغوص في خلجانها والبحث فيها عن كل ما يعيق صفائها الأول. وهي المقدمة الضرورية لنقد الكلّ من خلال عرض النفس على مطالب الحكمة والقيم المتسامية بوصفه محك الاختبار الفعلي للفكر والتفكر والفكرة.

من هنا كان صمت الحسن البصري ونطقه نقدا كليا متكافئا للجميع. بحيث جعل منه ممثل الاحتجاج الأكبر في مرحلة الانتقال العاصفة من الخلافة إلى الملك. إذ كان هذا الاحتجاج يهدف أولا وقبل كل شيء إلى محق الغربة البليدة عن معاناة الأسلاف والتاريخ ومصالح الأمة وتراث الحقيقة. كما لو انه أراد القول، بأنه لا غابرين في التاريخ غير غبار الجهل وخواء العزيمة

---

[1] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج ١، ص١٤٩ . هنا يمكن رؤية "السلسلة" الصوفية ولكن ليس بمعايير المشيخة، بل بمعايير الروح والأثر الشخصي.. إذ من الممكن فهم طبيعة هذه العلاقة ليس فقط بمعايير القضايا والطريقة التي تناول بها الحسن البصري علاقته بالله والأمة والنفس، بل وبارتقائها إلى مستوى الفردانية في تمثل تقاليد الأمة (الشريعة) وتحقيقها الفردي (الحقيقة) بوصفها أسلوبه الخاص (الطريقة).

والخروج على منطق الأخلاق المتسامية. ولا قيمة لهذه المظاهر أمام ما تتوصل إليه الحكمة بوصفها استنطاق النفس الحرة. من هنا كان في احتجاجه أشبه ما يكون بالرمال المتراكمة للكينونة الإسلامية في قدرتها على امتصاص غبار الفتنة وحطامها التي كانت ترمي بها أفعال الأموية الهوجاء على سواحل الحياة الفعلية للروح. كما كان هذا الاحتجاج يكشف في كل مظاهره وخفاياه، لوامعه وملامحه عن ضحالة شواطئ الأموية وأمواجها. كما لو انه أراد القول، بان الأموية لا يمكنها أن تكون بحر الأرض ولا قمر السماء. لهذا كانت أمواج المد والجز العارمة تجري في أوهامها، لهذا لم يكن بإمكانها تحسس دور هذه الأمواج وما فيها من حياة وحيوية في صقل قاع الوجود وسماءه.

وفيما لو نقلنا هذه الصيغة البلاغية إلى ميدان الفكر والواقع، فان حركة المد والجزر التي تزخر بها الحياة لم تكن بالنسبة للحسن البصري، سوى الحركة المتموجة لتناسب العقل والوجدان. الأمر الذي جعل منه الممثل النموذجي لوحدة وتناسب العقل والوجدان في مرحلة الانتقال العاصفة للدولة والمجتمع والثقافة والقيم. فقد حارب الأموية من خلال صياغة نموذج جديد للمعارضة يقوم في تحديد واستخلاص وتجانس موقفه من كل شيء، وفي كل مظاهر الروح والجسد والحياة العامة والخاصة[1]. وكان يصعب إدراج هذه المواقف فيما هو متعارف عليه بالنسبة لحركات المعارضة الأولى من حدة في المواجهة وتحديد مباشر ورد فعل في مواجهة سلوك الأموية الدموي بدماء قانية "نقية" من نقد الدينار والدرهم. لهذا وجدوا في مواقفه وكلماته وعباراته مجرد تعبيرا عن "لسان صامت". بحيث وجدت فيه بعض الحركات الشيعية الراديكالية "لسانا خانعا". من هنا قولهم "لولا سيف الحجاج ولسان الحسن البصري، ما قام لبني مروان أمر في الدنيا"[2]. أما في الواقع، فقد كان لسان الحسن البصري صيغة نقدية

[1] ليس مصادفة أن يكون الحسن البصري احد مصادر الاعتزال والتصوف. إذ يمكننا رؤية أثره في الاعتزال من خلال إدراك قيمة العقل والحرية والموقف الشخصي-الأخلاقي. كما يمكننا العثور عليه في سرّ بحث المعتزلة اللاحق عن الأسباب أو علة وجود الأشياء كلها. أما بالنسبة للتصوف، فإن أثره يبرز ليس فقط في تحوله إلى احدى حلقات السلسلة الروحية للأولياء، بل وإلى "الناطق" الأول في مختلف علومها المتعلقة بالنفس والرقي الروحي.

[2] قد يكون هنا التقييم الاستثناء الوحيد في تقييم "لسان" الحسن البصري، على خلاف ما هو متعارف عنه. وبالتالي ينبغي فهم عبارة "لولا سيف الحجاج ولسان الحسن البصري لما قامت لبني أمية قائمة!"، بمعايير الحماس الوجداني والمواجهة العنيفة التي كلفت حركات المعارضة السياسية والعسكرية للأموية ضحايا هائلة وعذابات مريرة. من هنا رغبتها في استعادة التقاليد القتالية ولغة البيان الحماسية وبلاغة العبارة القادرة على لسع الجسد الخامل والخائف للاندفاع بقوة الحس والإحساس، والعقل والضمير، والشهامة والمروءة إلى ميدان القتال العلني. إذ كان يصعب على هذه النفسية والذهنية فهم أقوال الحسن البصري المتسامية وتعاليها الغريب في عالم مريب يصعب عليه الاستمتاع بكلمات الرحمة والعفو. غير أن لرجال القدر التاريخي قدرهم في ألسنة العوام. وليس مصادفة فيما يبدو أن تبدع التقاليد العفوية لنزعة العفو المتسامية الرواية المختلقة عن "قبول" الإمام علي بن أبي طالب بقصص الحسن البصري، بعد دخوله البصرة والاستماع إلى خطبائها وقصاصيها. فالمكي يورد في (قوت

تتسامى عن احتراب الفرق مع البقاء ضمن تيار الحقيقة ووجدان الإخلاص الفردي لها. من هنا كان صمته ونطقه تعبيرا عن نقد الكل من خلال اختبار النفس، بوصفه أسلوب صيرورة المرجعية الروحية المتسامية في الفرد، وبالتالي صنع فردانية متميزة بين أقرانها. وكانت تلك الصيغة الأولى في تاريخ الثقافة الإسلامية التي حققها الحسن البصري من خلال تأسيس ما يمكن دعوته بفلسفة بكاء الوجود.

لقد أبكى الحسن البصري الوجود فأبكى الجميع. أنه استدّر عطف العوام والخواص من اجل تأمل الرذيلة القائمة في الوجود بوصفها رذيلة كامنة في النفس. وجعل منها مقدمة نقد الكلّ. وبهذا يكون الفارس الروحي الذي استثار مختلف القوى الجديدة من اجل المشاركة في إحياء وإثراء بكاء الإرادة وقدرها التاريخي الذي وضع أنغامه وأصواته حركات المعارضة الكبرى للشيعة والخوارج. وهو إحياء وإثراء نقدي. وذلك لان النقد الأخلاقي الجديد للوجود عند السن البصري كان يقوم على فرضية أن الضلال هو ظلال الخطيئة الكامنة في النفس. من هنا كانت فلسفته عن بكاء الوجود ونعيه مبنية على أسس الموقف الفردي المحكوم بقيم الإخلاص للحق والمهّذب بمسالكه. ومن هنا أيضا وحدة بكاء النفس والروح والجسد وتأمله بمعايير السمو الباطني. فالإنسان بالنسبة له نفس وكلّ أخلاقي. وبالتالي ليست الإرادة الحقيقة سوى تحقيق وحدة العلم والعمل بالشكل الذي تجل منها وحدة لا تجزئة فيها. بمعنى تحريرها من تجزئة الظاهر والباطن، الجزئي والكلي، الغاية والوسيلة وما شابه ذلك. وهو السر القائم وراء جعله تعرية النفس أسلوب نقدها الظاهري والباطني. بعبارة أخرى، انه أراد فضحها وليس اكتشافها. وهو موقف عملي ونظري لم يكن معزولا عن شخصيته ومعاصرته لمرحلة السيطرة الأموية وما لازمها من سيادة الإكراه، والجبر، والقهر، والقسوة الهمجية، والخروج على الشرعية، وشراء الذمم، واستفحال قوة النفس الغضبية، وصعود الإمبراطورية المتحررة من قيم الرؤية الشرعية وفكرة الدولة، وتفسخ النخبة السياسية.

لقد قدم الحسن في تعريته للنفس وفضحها، أسلوب ما يمكن دعوته ببكاء الوجود والعدم. ويستمد هذا الأسلوب أصوله من بلوغ الحكمة بوصفها خروجا على العقل بمعاييره.

القلوب) قائلا "لما دخل علي بن أبي طالب البصرة، جعل يخرج القصاص من المسجد ويقول "لا يقص في مسجدنا" حتى انتهى إلى الحسن وهو يتكلم في هذا العلم، فاستمع إليه ثم انصرف ولم يخرجه" (قوت القلوب، ج١، ص١٤٨). والاغلب أنها رواية مختلقة، وذلك لأن عمر الحسن البصري لم يتجاوز آنذاك في أفضل الأحوال أكثر من عشرين عاما. من هنا يمكننا القول، بأن هدف هذه الرواية يقوم في تأسيس أو غرس إحدى الصور الرمزية الهادفة إلى كشف ما يمكن دعوته بكلام الحسن البصري بوصفه نموذجا لمنطق الوجدان وليس نطق اللسان.

بمعنى بلوغ حدس الذات الخالصة من شوائب العابر والغابر. إذ ما هو السر الذي يجعل، على سبيل المثال، آيات القرآن أكثر قربا إلى قلوب المريدين؟ وعبارات المسيح أكثر إثارة للروح والذاكرة؟ وإيماءات بوذا العملية اشد توهجا بالنسبة للخيال؟ إنها الوحدة الحية للكلمة والمعنى، وبالتالي حدس الذات الخالص من شوائب العابر! فكلما يرتقي المرء في مدارج المطلق، كلما يصبح الوجود حدثا عابرا أو وقفة في وجود الكون، أي لحظة في الأبد الزائل! وهي المفارقة التي يلتاع فيها الروح، ويسجد العقل أمام إشكالاتها. كما انه السبب الذي يجعل الصراخ والصمت مظاهرا من مظاهر بكاء الوجود والعدم. بمعنى إدراكه إنهما شيء واحد من حيث المبدأ والمعاد، وأن القوة الوحيدة القادرة على ربطهما بصورة متجانسة هي الإرادة الحرة بوصفها إخلاصا للحق والحقيقة. إذ عادة ما تضع هذه الإرادة القلب أمام مهمة تأمل نقص الوجود واقترابه من العدم. وفي مجراها يبدأ القلب بذرف دموع الحسرة والعبرة، ومن احتراقهما تتصاعد الغيرة المتوهجة بحرارة المساعي الفردية من اجل الخروج من مأزقها. بحيث قيل عنه أن أحدا لم ير الحسن البصري ضاحكا على مدار أربعين سنة! وأن "قلبه كان محزونا!". وقد شخّصه مرة احد الرجال قائلا: "كنت إذا رأيته قاعدا، كأنه أسير قدم ليضرب عنقه! وإذا تكلم كأنه يعاين الآخرة فيخبر عن مشاهدتها! وإذا سكت كأن النار تسعر بين عينيه!"[١]. لهذا قال عنه بعضهم: "ما رأيت أحدا أطول حزنا من الحسن. وما رايته قط إلا حسبته حديث عهد بمصيبة"[٢]. وقد التقط أبو نعيم الأصفهاني هذه الصورة ووضعها في فكرة جامعة مفادها، أن الحسن البصري "حليف الخوف، أليف الهمّ والشجن، عديم النوم والوسن"، "الفقيه الزاهد، المتشمر العابد"، الذي كان "لفضول الدنيا وزينتها نابذا، ولشهوة النفس ونخوتها واقذا"[٣]. ومن كل هذه الصور الخلابة والجذابة لخيال العامة والخاصة استقطرت زيوت اللوحة العطرة التي رسمته على خلفية ما آل إليه مصير ابن سيرين. إذ تنقل لنا هذه الحكاية، كيف أن احد الأشخاص حزن حزنا شديد قاربه من الموت على موت أبن سيرين. وعندما رآه في المنام وهو في حالة جميلة من العيش، سأله عن حال الحسن البصري، فأجابه ابن سيرين:

- قد رفع فوقي بتسعين درجة!
- وممم ذاك؟
- بطول حزنه![٤]

---

[١] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٢٨.
[٢] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٣٣.
[٣] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٣١-١٣٢.
[٤] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٣٢.

ولا يعني "طول الحزن" هنا سوى شموله وكماله، بمعنى الحزن باسم الجميع وللجميع. ولا يمكن بلوغ هذه الحالة دون تحقيق الحزن في الشخصية. وهذا بدوره مستحيل وغير معقول دون شمولية الموقف النقدي من النفس الآخرين بمعايير المحبة والإخلاص فيها. فالحزن الشامل هو الوجه الآخر للمحبة الشاملة. وحالما يجري وضع هذه العلاقة بعبارة الفكرة الأخلاقية، فإنها تتخذ حينذاك صيغة العداء المستحكم بين الفضيلة والرذيلة. وحالما يجري نقلها إلى ميدان الحياة السياسية وصراعها، فإنها تتخذ صيغة العداء المتراكم بين الحق والباطل. وقد حقق الحسن البصري في موقفه من الحزن هذه المعادلة. من هنا قوله "أن المؤمن يصبح حزينا ويمسي حزينا ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين، بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين اجل قد بقى لا يدري ما يصيب فيه من المهالك"[١]. بمعنى وقوفه دوما أمام شفرة الحياة والموت الحادة بوصفها الصيغة الجسدية والروحية لوحدة الوجود والعدم. وهي الشفرة التي تحلق الروح من بقايا ونوايا النفس، والجسد من بقايا ونوايا الرذيلة لتجعلهما متقلبين "باليقين في الحزن"، كما يقول الحسن البصري[٢]. فالمرء كما يقول الحسن البصري يكفيه ما يكفي العنيزة من التمرة والشربة من الماء"[٣]. وبالتالي "ما يسع المؤمن في دينه إلا الحزن"[٤]. وهو استنتاج لا يحكمه شيئا غير منطق الرؤية التاريخية والأخلاقية. من هنا مقارناته المبنية على أساس مرجعية المصادر النظرية (القرآن) والعملية (تجارب الإسلاف)، كما في قوله "ما أصبح اليوم عبد يتلو هذا القرآن ويؤمن به إلا كثر حزنه وقل فرحه، وكثر بكاؤه وقل ضحكه، وكبر صبه وشغله وقت راحته وبطالته"[٥]. وانه "لا يؤمن أحد بهذا القرآن، إلا حزن وذبل، وإلا نصب، وإلا ذاب، وإلا تعب"[٦]. ولا يعني ذلك سوى وضعه حالة الأفراد والجماعات والأمة على محك النماذج المثلى للرؤية القرآنية عن الحق والفضيلة. وهو محك له نماذجه الفعلية في التاريخ. من هنا لا يعني الرجوع إليها تقليد بقدر ما يعني تأسيس وعي الذات التاريخي الأخلاقي. من هنا قوله "ما من الناس رجل أدرك القرن الأول، أصبح بين ظهرانيكم إلا أصبح مغموما وأمسى مغموما"[٧]. بحيث جعلته هذه الحالة مرة يقول:"ذهبت المعارف وبقيت المناكر. ومن بقي من المسلمين فهو مهموم"[٨]. لهذا نراه يجد في في الحزن أسلوب التنقية الذاتية للفرد من اجل

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٣٢.
(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٣٣.
(٣) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٣٣.
(٤) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٣٣.
(٥) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٤٧.
(٦) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٣٣.
(٧) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص٤ , ١٣٣
(٨) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٣٢.

الارتقاء به إلى مصاف المرجعية الروحية والعملية في مواجهة الجهل والمنكر. بحيث نسمعه يقول مرة: "كثرة الضحك تميت القلب"[١].

وليس هذا "الغلو" الظاهر في العبارة سوى الصيغة الأدبية التي تعكس غلو الروح الأخلاقي في مواجهة تداعيات الانحطاط المعنوي والسياسي للسلطة والأمة على السواء، أي خروجهما على مبادئ القرآن الكبرى في مواقفه من الفضيلة والرذيلة. من هنا استنتاجه الفكري والعملي القائل، بان "طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح"[٢]. انطلاقا من الحكمة القائلة، بأن العمل الصالح هو الشعاع الذي تسكبه مرآة القلب النقية على أزقة السلوك الضروري للمرء في مواجهة إشكاليات الوجود الخاص والعام. وهي إشكاليات محكومة هنا بفكرته عن الحياة والموت، والوجود والعدم. من هنا قوله: "يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وان الساعة موعده، وان القيام بين يدي الله مشهده، أن يطول حزنه". بل جعل من هذه النتيجة استنباطا واستقراء للعقل في مواجهة الوحدة الأبدية للحياة والموت، كما في قوله: "ما رأيت عاقلا قط إلا أصبته من الموت حذرا وعليه حزنا"[٣]. لهذا جاب مرة عندما عاتبوه في شدة حزنه قائلا: "ما يؤمنني أن يكون قد اطلع علي في بعض ما يكره فمقتني! فقال: اذهب فلا غفرت لك! فانا اعمل في غير معمل"[٤]. وقد استنطق هذه المعاناة الذاتية مرة بعبارة بليغة قال فيها: "لو أن بالقلوب حياة! لو أن بالقلوب صلاحا! لأبكيتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة!"[٥].

إننا نقف هنا أمام عبارة لا تعني بمعاير المنطق العقلي المجرد أكثر من تحصيل حاصل. انطلاقا من أن القلوب الحية والصالحة ليست بحاجة إلى من يبكيها، لأنها مستعدة للبكاء بذاتها. غير أن الحدس القائم وراء هذه المطلب يقوم في طبيعة الإلهام الذي توحي به معاناة القلب الحي والصالح في استعداده للبكاء الأبدي. ويتضمن هذا الاستعداد في أعماقه فكرة النفي الدائم لإشكالية الوجود والعدم، التي تثيرها نفسية وذهنية الانقطاع المفتعل في الأفعال والمواقف الإنسانية بين الظاهر والباطن، والعلم والعمل، والروح والجسد، والأبد والآن الدائم. إذ لا يعني الاستعداد للبكاء حتى انقشاع غمامة العابر أمام محنة الخلود الأبدي، سوى وضع الإرادة أمام مهمة استكناه ذاتها بوصفها قيمة مستقلة والعمل بموجبها. وهي نتيجة مبنية في آراء الحسن البصري على أساس موقفه من وحدة الحياة والموت بوصفها الإشكالية الحسية والمعنوية لوحدة

---

[١] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٥٢.
[٢] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢،ص١٣٣.
[٣] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٥١.
[٤] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٢٨.
[٥] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٣.

القدر الوجودي والقدرة الإنسانية الحرة. وهي علاقة تتصف بقدر هائل من الشك واليقين، التي لا يستطيع بعث التجانس في أوتارها شيء غير القلق المنبعث من دقات الوجود والعدم، أو الحياة والموت بوصفها دقات الوجدان المعقول بمعايير الإخلاص للحق والحقيقة. من هنا قول احدهم عنه، بان الحياة تصبح لا شيء بعد كل دخول على الحسن البصري وخروجا منه[1]. بمعنى رؤيتهم فيه تجسيد ما أسميته بدقات الوجدان المعقول في إخلاصه للحق والحقيقة. حينذاك تضمحل إشكالية الشك واليقين، ويتحول القلق إلى باعث التجانس في أوتار الأنغام الجميلة للقلوب والأعمال. ووضع الحسن البصري هذه النتيجة في كثرة كثيرة من العبارات البسيطة والمباشرة التي خاطب بها بني البشر مثل:"انك لم تزل في هدم عمرك منذ سقطت من بطن أمك"[2]. وكذلك في مخاطبته الإنسان بعبارة يا ابن ادم، مثل "يا ابن ادم! إنما أنت أيام، كلما ذهب يوم ذهب بعضك"[3].، أو عبارة "يا ابن آدم! إنما أنت مراحل، كلما مضى منك يوم أو ليلة قطعت مرحلة. فإذا فنيت المراحل بلغت المنزل. فالساعات تنقلنا والأيام تطوينا"[4]. والحصيلة هي ما صرخ بها الحسن البصري مرة عندما قال:"فضح الموت الدنيا! فلم يترك فيها لذي لب فرحا"[5].

وليس في أفكار الحسن البصري هذه امتهانا للحياة أو إساءة لما فيها من رونق الجمال والمعنى، كما لا تحتوي على أي قدر من الإيماء والإشارة لإضعاف اليقين بما فيها من قدرة واستعداد للكمال، بقدر ما انه أراد الكشف عن ابسط تجليات الحقيق الأبدي القائلة، بأن عمل الإنسان الحقيقي لا ينتهي إلا بالموت، كما وضعها في إحدى كلماته القائلة: "ما لعمل المؤمن انتهاء دون الموت"[6]. ولا علاقة لهذا التقرير بهذه البديهة التي تتماهى مع ثنائية الوجود والعدم، بقدر ما انه يتسلق عروق الإنسان النابضة لتنسيق سيلان دماءها مع دقات القلب الروحي. لكنه تنسيق يستحيل رفعه إلى مصاف البديهة الروحية ما لم ترتقي الإرادة الإنسانية إلى مصاف ما يمكن دعوته بوحي الوجود الحق. كما أنه وحي يستحيل إدراك كنهه والعمل بموجبه دون بلوغ حالة "الاستعداد للموت". فهو الوحيد القادر على جعل الحياة تبرق ببريقها، بوصفها حلقات عابرة في إرادة الخير التام. من هنا مخاطبته الجمهور:"المبادرة! المبادرة! فإنما هي الأنفاس لو حبست انقطعت عنكم أعمالكم التي تتقربون بها إلى الله. رحم الله امرؤ نظر إلى نفسه وبكى على

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٥٨.
[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص١٥٥.
[3] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٤٨.
[4] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٠٦.
[5] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٤٩.
[6] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٩٠.

عدد ذنوبه"[١]. وان يدعوهم قائلا: "تصبروا! وتشددوا! فإنما هي أيام قلائل! وإنما انتم ركب وقوف يوشك أن يدعى الرجل منكم فيجيب ولا يلتفت. فانتقلوا بصالح ما بحضرتكم"[٢]. وذلك لأنه "لا راحة للمؤمن إلا في لقاء الله". وبالتالي لا يعني الموت بهذه الحالة سوى يوم السرور والفرح والعزة والشرف[٣]. وليس المقصود بذلك سوى أن الموت هو اللحظة التي تكشف حقيقة الوجود والعدم في المرء، أي ما إذا كان جسدا عابرا أو روحا أبديا. لهذا نراه مرة يجيب على سؤال:

- يا أبا سعيد! ألا تغسل قميصك؟
- الأمر أعجل من ذلك!

لقد جعل الحسن البصري من الاستعداد للموت شعار المعركة العلمية والعملية القاسية للرقي الروحي. وهو شعار بسيط وعميق بقدر واحد يقوم في أن الموت معقود بنواصي المرء وان الدنيا تطوى من وراءه[٤]. وليس مصادفة أن يقولوا عنه بأن الحديث معه حالما تجلس إليه لا يتعدى غير النار وأمر الآخرة وذكر الموت[٥]. وهو تهويل! لكنه يعكس في أعماقه حب الحياة بوصفها مقاساة كبرى واختبار دائم للشخصية الروحية. وهو موقف جسده الحسن البصري على امتداد حياته المديدة. بحيث نراه يقول لمن زاره قبيل موته: "مرحبا بكم وأهلا! حياكم الله بالسلام وأحلنا وإياكم دار المقام! هذه علانية حسنة، إن صبرتم وصدقتم وأيقنتم! فلا يكن حظكم من هذا الخبر رحمكم الله أن تسمعوه بهذه الأذن وتخرجوه من هذه الأذن، فان من رأى محمد فقد رآه غاديا ورائحا لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة. رحم الله عبدا جعل العيش عيشا واحد فأكل كسرة، ولبس خرقا، ولزق بالأرض، واجتهد في العبادة، وبكى على الخطيئة، وهرب من العقوبة، وابتغى رحمة الله حتى يأتيه اجله وهو على ذلك"[٦]. وحقق هذا الموقف تجاه النفس أولا وقبل كل شيء. لكنه بقى في الوقت نفسه وفيا لتقاليد الأسلاف وتجارب الحقيقة. من هنا قوله، بأنه أدرك "قوما كانت الدنيا أهون عليهم من التراب الذي تمشون عليه، وما يبالون أشرقت الدنيا أم غربت"[٧]. وأوصله هذا الإدراك إلى الفكرة القائلة،

---

[١] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٦٠.
[٢] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٦٠.
[٣] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٦٥.
[٤] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٥٤.
[٥] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٥١.
[٦] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٦٠-٤٦١.
[٧] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٢٠٩

بأن الدنيا وديعة ينبغي تأديتها لمن ائتمنهم عليها[1]. انطلاقا من "إن الدنيا دار عمل. من صحبها بالنقص لها والزهادة فيها سعد بها ونفعته صحبتها، ومن صحبها على الرغبة فيها والمحبة لها شقي بها وأجحف"[2]. ووضع هذه المقدمة في مطالبته المرء قائلا: "من نافسك في دينك فنافسه، ومن نافسك في دنياك فألقها في نحره"[3]. لكنه تحدي ينبغي توجيهه صوب النفس من خلال العمل بالفكرة القائلة "اكدح لما خلقت له قبل أن تفرّق بك الأمور فيشق عليك اجتماعها"[4]. وبالتالي، فإذا "أصبحت فانتظر الموت! وإذا أمسيت فكن على ذلك"[5]. اذ "لا شيء أفضل من رفض الدنيا"[6]. من هنا تحديده للموقف الفردي والنهائي من الحياة والموت بمطلب ما اسماه بضرورة مصاحبة الدنيا بالجسد ومفارقتها بالقلب. ومن ثم الوقوف ضد التيار العارم للعوام، ألا وهو الزهد بها أكثر كلما أعجب بها أهلها[7]. بحيث نراه يقول في احد مواقفه الصارمة: "أهينوا الدنيا! فوالله ما هي لأحد باهنأ منها لمن أهانها"[8]. بينما نراه يختم موقفه هذا في حالة أخرى مخاطبا بنها الإنسان قائلا: "يا ابن ادم! طأ الأرض بقدمك! فإنها عن قليل قبرك"[9]. وهي المفارقة المتسامية للروح الحر في مواجهة إشكاليات الحياة والموت الكبرى، عندما تصبح الأرض ثرى وثريا الفعل الإنساني الحر. إذ تستمد هذه المطابقة مقوماتها من وحي التجربة الأخلاقية وتلقائية أحكامها العلمية والعملية.

إن سيادة الرؤية الأخلاقية ومنظومتها المتغلغلة في آراء الحسن البصري ومواقفه من كل شيء تعكس في مظاهرها انعدام أو ضعف الأخلاق السائدة، وفي باطنها تستجيب لاستلهام العقل الثقافي للأمة الصاعدة في مواجهة إمبراطورية الدولة المستبدة. فقد أدخل الحسن البصري هذه الصيغة الجديدة إلى عالم الثقافة العربية الإسلامية الناشئة. بمعنى رفعها إلى مصاف المنظومة الفكرية وتطوير مفاهيمها بصورة تلقائية تتمثل رحيق ما أسميته بتجارب القرن التأسيسي الأول للخلافة. ذلك يعني أن نقده للواقع لم يقف عند حدود الإدانة ومقارنته بما كان عليه الأسلاف وما ينبغي القيام به، بل عبر تأسيس البدائل في المواقف. بعبارة أخرى، انه اخذ في استلهام العقل الثقافي للأمة من خلال إخضاع تجاربها إلى امتحان حسي وعقلي، ومن ثم تذوقها الفردي الذاتي.

---

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٢٠٧.
[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٤٠.
[3] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٢٠٩.
[4] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٤١.
[5] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٤٢.
[6] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٦٨.
[7] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٤١.
[8] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٢١٠.
[9] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢ص ١٥٥.

بمعنى رفع رؤيته ومواقفه إلى مستوى الحدس الخالص من شوائب الأوهام والأهواء. ففي موقفه من القرآن على سبيل المثال نسمع يخاطب معاصريه قائل:"إنكم اتخذتم قراءة القرآن مراحل وجعلتم الليل جملا. فانتم تكبونه فتقطعون به مراحله. وإن من كان قبلكم رأوه رسائل أتتهم من ربهم فكانوا يتدبرونها بالليل وينفذونها بالنهار"[1]. ومنها استق موقفه القائل:"تفّقد الحلاوة في ثلاث، فإن وجدتها فابشر وامض لقصدك، وان لم تجدها فاعلم أن بابك مغلق: عند تلاوة القرآن، وعند الذكر، والسجود"[2].

ولم يعد الإسلام في مواقفه ما هو شائع من نطق اللسان ومستلزماته الظاهرية، بل وحدة ما دعاه الحسن البصري بالسر والعلانية، وإسلام القلب لله، وان يسلم منه كل مسلم وكل ذي عهد"[3]. بل انه وقف مرة بعد أن تلا الآية (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)، ثم قال:إن الله جمع لكم الخير كله والشر كله في آية واحدة"[4]. في حين نراه يحدد معالم المسلم من خلال منظومة عقلية واقعية وأخلاقية عملية متسامية، كما في قوله، بان "من علامات المسلم قوة في دين، وحزم في لين، وإيمان في يقين، وعلم في حلم، وكيس في رفق، وإعطاء في حق، وقصد في غنى، وتجمل في فاقة، وإحسان في قدرة، وتحمل في رفاقة، وصبر في شدة. ولا يغلبه الغضب، ولا تجمح به الحمية، ولا تغلبه شهوة، ولا تفضحه بطنه، ولا يستخفه حرصه، ولا تقصر به نيته، فينصر المظلوم، ويرحم الضعيف. ولا يبخل ولا يبذر ولا يسرف ولا يقتر. يغفر إذا ظلم ويعفو عن الجاهل. نفسه منه في عناء، والناس منه في رخاء"[5].

كما لم يعد المؤمن ما هو متعارف عليه في الصيغ الإسلامية الظاهرية، بل يتعداه إلى الأبعاد السحيقة للموقف الأخلاقي والإنساني والرقي الروحي. من هنا قوله "ما المؤمن الذي يعمل الشهر والشهرين والسنة والسنتين. إنما المؤمن المداوم على أمر الله، الخائف من مكر الله. إنما الإيمان شدة في لين، وعزم في يقين، واجتهاد في صبر، وعلم في زهد"[6]. من هنا إجابته مرة على سؤال:

- يا أبا سعيد ما الإيمان؟
- الصبر والسماحة!

---

[1] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٥٨.
[2] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٨٥.
[3] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٢.
[4] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٨.
[5] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٦٦.
[6] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٩٠.

- ما الصبر والسماحة؟
- الصبر عن معصية الله، والسماحة بأداء فرائض الله"[1].

بل نراه "يغالي" للدرجة التي أجاب مرة على سؤال وجهوه إليه:

- أمؤمن أنت؟
- إن شاء الله!
- لم تستثني يا أبا سعيد في الإيمان؟
- أخاف أن أقول نعم فيقول الله "كذبت يا حسن! فتحق عليّ الكلمة"[2].

إننا نقف هنا أمام تحويل تجارب العقل النظري الإسلامي صوب امتحانها العملي الدائم. ومن خلال ذلك كان يجري توليف الأبعاد الجديد للتجربة الذاتية بوصفها تذوقا خالصا للمعاني ومحكوما بتحقيقها الفعلي المتجدد في الظاهر والباطن. وقد ميز هذا الأسلوب الجوهري الجديد جميع مواقف وآراء الحسن البصري من قضايا الكلام (اللاهوت) حتى ابسط مظاهر الحياة الاجتماعية. ففي موقفه، على سبيل المثال، من الدعاء بالأسماء الإلهية، نستطيع رؤية ما يمكن دعوته بتأسيس سلسلة التراكم الأخلاقي الروحي المثالي، الذي وجد نموذجه في النبي محمد. وهو دعاء، كما تقول بعض الروايات، خلصه من مكر الحجاج ومحاولاته القضاء عليه ست مرات[3]! وهو الدعاء التالي: "سبحانك لا اله إلا أنت، يا رب كل شيء ووارثه ورازقه وراحمه. يا اله الإلهة الرفيع الجلالة، يا الله المحمود في كل أفعاله، يا رحمن كل شيء وراحمه، يا حي، يا قيوم، يا واحد، يا دائم فلا فناء ولا زوال لمكله، يا صمد من غير تشبيه ولا شيء كمثله، يا بارئ فلا شيء كفؤه ولا مكان لوضعه، يا كبير، أنت الذي لا تهتدي القلوب لوصف عظمته، يا بارئ النفوس بلا مثال خلا من غيره، يا زاكي الطاهر من كل آفة، يا كافي الموسع لما خلق من عطايا فضله، يا نقيا من كل جور، يا حنان (وسعت رحمته كل شيء)، يا منان ذا الإحسان، يا ديان العباد كل يقوم خاضعا، يا خالق، يا رحيم، ويا تام، يا مبدع البدائع، يا علام الغيوب، يا حليم (فلا يعادله شيء من خلقه)، يا معيد ما أفناه،يا حميد الفعال، يا عزيز المنيع الغالب في أمره، يا قاهر، يا قريب المتعالي فوق كل شيء، يا مذل كل جبار، يا نور كل شيء، يا عالي الشامخ فوق كل شيء، يا قدوس الطاهر من كل سوء، يا مبدي البرايا ومعيدها، يا جليل، يا محمود، يا كريم، يا عظيم، يا عجيب فلا تنطق الألسنة بكنه آلائه، يا غياثي عند كل كربة، يا مجيبي عند كل

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٦.
[2] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج١، ص١٢٢.
[3] إننا نستطيع أن نقرأ وراء هذه الصيغة اللاهوتية الخيالية وأثرها على الوعي الفاعل آنذاك، بعض أبعادها الواقعية، وبالأخص ما يتعلق منها بطبيعة علاقته بالسلطة.

دعوة"[1]. وهو دعاء يحتوي من حيث واقعيته ومكوناته وأسماءه الفعالة في الوعي الباطن صورة الله المتكاملة في محبتها للإنسان، ونفيها لجبروت الأموية الاستبدادي.

إن الوحدة المتكاملة لمحبة الإنسان وكراهة الاستبداد والخروج على منطق الحق والعدالة وجدت تعبيرها المتنوع في مواقفه الفكرية من مختلف القضايا الاجتماعية والأخلاقية، والاهم من ذلك تحقيقها العميق في تجاربه الشخصية. ففي موقفه، على سبيل المثال من "الغلو الفكري" نراه يواجهه بغلوّ الحقيق الرافضة، كما وضعه في عباراته القائلة: "محدثان احدثا في الإسلام، رجل ذو رأي سوء زعم أن الجنة لمن رأى مثل رأيه، ومترف يعبد الدنيا، لها يغضب، ولها يرضى، وإياها يطلب. فارفضوهما إلى النار!"[2]. ونعثر على نفس الموقف من خلال دفع الفكرة صوب الباطنية المتسامية. فعندما قيل له مرة:

- لا نفاق اليوم!
- لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق"[3].

وهي فكرة، شأن سابقتها تصب في مجرى نحت الحكمة العقلية والأخلاقية الساعية لتوحيد الأنا في مختلف مستويات وتجليات الظاهر والباطن. من هنا قوله في النفاق "إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب، والسر والعلانية، والمدخل والمخرج"[4]. فقد جرّب هذه الأفكار وحققها على نفسه كما في قوله "والله لان أكون اعلم إني برئ من النفاق أحب إلي من قلاع الأرض ذهبا"[5]. وكذلك في موقفه من النفس عندما قال "لو أني اعلم إني برئ من النفاق كان أحب إلي مما طلعت عليه الشمس"[6]. وليس مصادفة أن يقول مرة عندما حكوا عن حالة رجل خرج من النار بعد ألف سنة، فبكى وقال "يا ليتني كنت مثل ذلك الرجل"[7]. بمعنى انه وضع إشكالية الأبد، بما في ذلك أوهامها "الجليلة" ضمن سياق معاناته الأخلاقية بوصفه أسلوب التنقية الدائمة للانا. انطلاقا من أن طريق التنقية والتطهير هو طريق الامتحان الأبدي

[1] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٧١-١٧٢.
[2] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٦١.
[3] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج١، ص١٢٣.
[4] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج١، ص١٢٣.
[5] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج١، ص١٢٣.
[6] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٣٤.
[7] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٠١.

للانا في محاولاتها بلوغ حقيقة اليقين. وهو المعنى الذي يمكن تلمسه في قوله "لو لم يذنب المؤمن لكان يطير طيرا، ولكن الله قمعه بالذنوب"[١].

غير أن الإرادة الحرة للإنسان تضعه على الدوام أمام مهمة إدراك الحد القاطع بين الفضيلة والرذيلة، بوصفه الحد الفاصل بين عالمين واتجاهين. إذ بين الإنسان وربه، كما يقول الحسن، "حد من المعاصي معلوما، إذا بلغه العبد طبع على قلبه فلم يوفق بعدها للخير"[٢]. وهو الحد الذي لا يعني من الناحية الفعلية سوى عيون الرقابة الأخلاقية الذاتية التي تحاسب النفس والجوارح على كل ما يخالج اعم أعماقها من نية وأفعال. وهي الحالة التي تصورها النادرة المروية عنه، وكيف انه دخل مسجدا ليصلي فيه المغرب، فوجد إمامهم حبيبا العجمي. فلم يصل خلفه لأنه خاف أن يلحن لعجمية في لسانه. فرأى في منام تلك الليلة قائلا يقول له:"لم لم تصل خلفه؟ لو صليت خلفه لغفر الله لك ما تقدم من ذنبك!". وهي نادرة تكشف أولا وقبل كل شيء عن فاعلية النقد الأخلاقي الذاتي والمحاسبة غير الواعية بوصفها الحالة المستبطنة لوعيه العقلي الأخلاقي. من هنا رده في إحدى المرات على احد الأشخاص الذين أراد الاعتذار منه بسبب سوء تصرفه، قائلا: "لا تعتذر إليّ، وتب إلى ربك"[٣]. لقد أراد الحسن البصري هنا دفع الاعتذار الظاهر صوب التربية الباطنية للإرادة والأخلاق استنادا إلى مقوماتها الذاتية. وذلك لان الاعتذار الظاهر مهما كان شكله ومحتواه ومحدداته لا يمكنه تحرير النفس بصورة حقيقية. وذلك لما في الاعتذار الخارجي من وسوسة فاعلة بالنسبة لخلاص النفس وتحريرها من مسؤولية الموقف الباطني. وهو الفكرة التي جعلت مواقف الحسن البصري تتصف بقدر متجانس من الرؤية الأخلاقية الإنسانية، كما نراها على سبيل المثال في الحوار المقتضب الذي جري بينه وبين معاوية بن قرة. فقد سأله هذا مرة قائلا:

- أعود مريضا أحب إليك أو اجلس إلى قاص؟
- عد مريضك!
- أشيع جنازة أحب إليك أو اجلس إلى قاص؟
- شيع جنازتك!
- وان استعان بي رجل في حاجة أعينه أو اجلس إلى قاص؟

---

[١] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٢٠.
[٢] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٨٥.
[٣] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٣٣٩.

- اذهب في حاجتك![1]

وتكشف هذه المحاورة بصورة نموذجية مبدأ الحسن البصري في تحدي إشكاليات الحياة بوصفه أسلوبا لبلوغ حقيقة اليقين الأخلاقي. فالسؤال شك، واليقين فعل عندما يتعلق الأمر بامتحان الإرادة واختبارها. من هنا جوهرية العمل في منظومته الفكرية والأخلاقية، كما في قوله "فضل الفعال على المقال مكرمة، وفضل المقال على الفعال منقصة"[2]. وطالب الإنسان بالعمل الدائم باعتباره سر "القرب من الله" وبلوغ الكمال الروحي، كما نراه على سبيل المثال في مطالبته الإنسان قائلا:"يا ابن ادم عملك عملك، فإنما هو لحمك ودمك! فانظر على أي حال تلقي عملك. إن لأهل التقوى علامات يعرفون بها – صدق الحديث، والوفاء بالعهد، وصلة الرحم، ورحمة الضعفاء، وقلة الفخر والخيلاء، وبذل المعروف، وقلة المباهاة للناس، وحسن الخلق، وسعة الصدر مما يقرب إلى الله"[3].

ذلك يعني انه ربط الفضيلة ببلوغ الكمال الروحي. وهو كمال لا طريق إليه غير العمل، بحيث نراه يجعل من العمل ميزان الكينونة الأخلاقية للإنسان، كما في قوله:"لا تحقرن من الخير شيئا وان هو صغر، ولا تحقرن من الشر شيئا"[4]. ومن هنا أيضا احتقاره للغو الفارغ، أو تحويل الكلام إلى بديل للعمل. إذ تروى عنه الحكاية التالية: دخل الحسن البصري المسجد ومعه فرقد. فقصدوا إلى جنب حلقة يتكلمون. فنصت لحديثهم عندها قال لفرقد:"ما هؤلاء إلا قوم ملوّا العبادة ووجدوا الكلام أهون عليهم، وقلّ ورعهم فتكلموا"[5]. وليس المقصود بذلك نبذ الكلام أو التقليل من أهميته وقيمته، بقدر ما يشير إلى أولوية وجوهرية العمل بالفكرة بوصفها تفكرا باطنيا عقليا أخلاقيا، وأسلوبا للرقي الروحي والحكمة.

غير أن بلوغ الحكمة والرقي الروحي بالنسبة للحسن البصري ليست نهاية أو غاية بقدر ما هو أسلوب التنقية التي لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة. الأمر الذي يجعل حتى من تلقائية الأفعال معاناة حادة لما فيها من اختبار عملي دائم للإرادة وامتحان أخلاقي لها. ويمكن توضيح هذه الفكرة على مثال مواقفه الفكرية والشخصية من الثروة. فقد كان يفسر مضمون الآية (وما يستوي الأحياء والأموات) بعبارة "الفقراء والأغنياء. الفقراء حيوا بذكر الله والأغنياء ماتوا

---

[1] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٤٩.
[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٦.
[3] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٣.
[4] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٣.
[5] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٧.

على الدنيا"[1]. من هنا قوله: "بأس الرفيقان الدرهم والدينار. لا ينفعانك حتى يفارقانك"[2]. ومن هنا أيضا استنتاجه: "ما اعزّ احد الدرهم إلا أذله الله"[3]. لكنها حكمة مبنية ليس فقط على ملاحظة مختلف مظاهر الحياة العامة والخاصة للأفراد والجماعات والأمم، وبل وعلى أساس نفيها العملي في حكمة الإسلاف الكبار، الذين كانت حياتهم نفيا تماما وشاملا لعبودية المال. بينما حقيقة الثروة تقوم في بلوغ السعادة المحكومة بقيم العدل والعدالة والإخلاص الباطني. فعندما يقيم تجارب الإسلاف نراه يستشهد بممارساتهم بهذا الصدد قائلا: "لقد أدركت أقواما ما طوى لأحدهم في بيته ثوب قط، ولا أمر في أهله بصنعة طعام قط، وما جعل بينه وبين الأرض شيا قط"[4]. وعندما يتعلق الأمر به، فانه لا يشذ عن هذه القاعدة بما في ذلك ما يمكنه أن يكون أمرا عاديا وطبيعيا. فقد خطب رجل ابنته فوافق في البداية. وعندما أرادوا تزيين حال الخاطب تكلموا عن ثروته وانه يملك خمسين ألف درهم، عندها رفض تزويجه إياها قائلا:

- له خمسون ألف! ما اجتمعت من حلال!
- يا أبا سعيد انه ورع مسلم.
- إن كان جمعها من حلال، فقد ضنّ بها عن الحق. لا والله لا جرى بيننا وبينه صهرا أبدا"[5].

وعندما ردّ في إحدى المرات مال من أعطاه، ومعاتبة البعض إياه، من انه يأخذ من مالك بن دينار، أجابهم: "أن مالكا وبن واسع (محمد بن واسع) ينظران إلى الله فيما نأخذ منهما، فعلينا أن نقبل. وان هذا المسكين ينظر إلينا فيما يعطي فرددنا عليه صلته". ويجّسد هذا الموقف ما يمكن وصفه بسحب رحيق الإرادة الحرة من التخثر في دماء الغريزة وتبخيرها في سماء المطلق. فللمطلق عوالمه وطبقاته، وفي كل منها اختيار للإرادة واختبار. وهو طريق الحسن البصري، أي الطريق الذي يجعل من بلوغ الحكمة مهمة أبدية في التاريخ والروح على السواء.

مما سبق يتضح، بان تحويل تجارب العقل النظري الإسلامي صوب امتحانها العملي الدائم، يستحيل تحقيقه دون توليف الأبعاد الجديدة للتجربة الذاتية بوصفها تذوقا خالصا للمعاني ومحكوما بتحقيقها الفعلي المتجدد في الظاهر والباطن. وهو الأسلوب الجوهري الجديد الذي ادخله الحسن البصري إلى عالم الثقافة الإسلامية، بحيث جعل منه في نفس الوقت احد مصادر الفكرة الأخلاقية المتسامية وفلسفة المطلق. بمعنى انه أول من أرسى أسس فلسفة

---

[1] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٩٩.
[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٥.
[3] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٢.
[4] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٩.
[5] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥١

الروح الأخلاقي المتسامي، من خلال تحويل الجدل المدرسي والعقائدي من عالم الأفكار المتضادة وتهذيب أدواتها المنطقية إلى عالم الروح الأخلاقي. ففي موقفه من إشكالية القضاء والقدر كما ينقل لنا أبو طالب المكي، نرى الحسن البصري يردّ على عمرو بن عبيد الذي كان يقول "إن الله لا يقضي بالشيء ثم يعذب عليه" بعبارة:"ويلك! إن الله لا يعذب على جريان حكمه وإنما يعذب على مخالفة أمره"[1]. وقد تميز "جدله" الفكري بهذه الخصلة عندما جعل البحث عن الحقيقة وتحقيقه الذاتي أسلوب المعرفة الصادقة. بمعنى المزاوجة الدائمة بين الخطأ والخطيئة وبين الصدق والصادق (الصحيح). من هنا تحول المفاهيم إلى جزء من تطهير وتنوير الحس والعقل والحدي، والروح والجسد، والقلب واللسان، أي كل ما يكون كينونة الإنسان وما تتفرد به في علمها وعملها. لهذا نراه يؤكد على بلوغ الجنة وتجنب النار مرتبط بتحقق الإنسان بصفات أربع هي "أن يملك نفسه عند الرغبة، وعند الرهبة، وعند الشهوة، وعند الغضب"[2]. كما جعل من الصبر أسلوب البصيرة، من هنا قوله:"رحم الله امرؤ عرف ثم صبر، ثم أبصر فصبر. فان أقواما عرفوا فانتزع الجزع أبصارهم. فلا هم أدركوا ما طلبوا ولا هم رجعوا إلى ما تركوا "[3]. بينما أجاب مرة على مكن قال له:

- كيف نصنع بأقوام يخوفوننا حتى تكاد قلوبنا تطير؟
- لئن تصحب أقواما يخوفنك حتى يدركك الأمن، خير لك من أن تصحب أقواما يؤمنونك حتى يلحقك الخوف"[4].

بمعنى تأسيسه لفكرة الخوف بوصفها أسلوبا لتحقيق الحق. وهي عين الشجاعة والبطولة. إذ لا علاقة لها بفزع الجسد واهتزاز الغريزة. من هنا قوله "المؤمن اشد الناس عملا، واشد الناس خوفا"[5]. وان حقيقة الخوف تقوم في قدرته على تهذيب وتنقية النفس وليس إفزاع الروح وتهوين الإرادة.

---

[1]. كتب أبو طالب المكي بهذا الصد يقول، بأن الحسن البصري فرّق بين التعذيب على جريان العلم ومخالفة الأمر لما بلغه أن عمرو بن عبيد وهو إمام المعتزلة آنذاك يقول: "إن الله لا يقضي بالشيء ثم يعذب عليه". فقال الحسن البصري: "ويلك! إن الله لا يعذب على جريان حكمه وإنما يعذب على مخالفة أمره". ذلك يعني "أن ما حكمه الله منفردا به لم يجعل فيه أمرا ولا نهيا لا يعذب عليه، لأنه لم يجعل للعبد مدخلا فيه بشهوة ولا فعل. وان ما قضاه على العبد مما ادخله فيه بقصده وشهوته عذبه عليه. وهذا من شؤم النفس". (أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٢٨)

[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٤.
[3] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٥.
[4] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٠ .
[5] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٣.

بعبارة أخرى، أن فكرة الخوف هي فكرة أخلاقية، بوصفها المصدر الروحي لقوة الإرادة والشكيمة. ومن ثم هي الصيغة الأخلاقية لتذليل خوف الجسد والغريزة، عبر الارتقاء بها إلى مصاف المحاسبة الذاتية ورقابة النية والغاية. كما أن مهمة الخوف ليست تخويف العقل والروح لأنهما لا يخافان، بل في إثارة الهموم الباطنية. انطلاقا من أن العقل الحقيقي والروح المتسامي مهموم على الدوام. من هنا فكرة لحسن البصري:"إن العبد لا يزال بخير ما كان له واعظ من نفسه، وكانت المحاسبة من همه"[١]. وبما انه لا هم بلا قلب، من هنا فان قدر الهموم على قدر القلوب، تمام كما أن قدر القلوب على قدر همومها. وذلك لأنهما من أصل واحد. ووضع الحسن البصري هذه الحصيلة في مطلبه القائل:"حادثوا هذه القلوب، فإنها سريعة الدثور! واقرعوا النفوس فإنها خليعة! وأنكم إن أطعتموها تنزل بكم إلى شر غاية"[٢]. ويرتقي هذا المطلب إلى مصاف الحكمة التي قالها بهذا الصدد:"لا تخالفوا الله عن أمره! فان خلافا عن أمره عمران دار قضى الله عليها بالخراب"[٣]. ذلك يعني، أن الانحراف عن حقيقة الروح الأخلاقي ومساعيه الحثيثة صوب الكمال هو هدم دائم لكل بناء مهما كان مظهره ومحتواه وقوته وجماله الظاهري. ذلك يعني أن الحقيقة والثبات والدوام للروح المتسامي. وما عداه تراب وسراب. ولم يقصد الحسن البصري بذلك وضع مكونات العمران الظاهر بالضد من الباطن، ولا الباطن بالضد من الظاهر بقد ما انه أراد تأسيسهما المتجانس من خلال إرساء أولوية وجوهرية الروح العلمي والعملي، بوصفها إحدى الصيغ النموذجية لما أسميته بالعقل الثقافي (الإسلامي). وقد تمثل هذا العقل تاريخ الأمة وتجاربها المتنوعة في بلوغ الحق والحقيقة.

غير أن خصوصية الحسن بهذا الصدد تقوم في انه أول من حاول دفع العقل صوب الحكمة والعمل بموجبها. وهي المقدمة الضرورية للارتقاء إلى عوالم المطلق وتجاربه المتنوعة، أي بلوغ حالة نفي العقل بالعقل نفسه. وقد التقط أبو طالب المكي هذه الفكرة عندما علّق على فكرة الحسن البصري من التوكل في قوله:"التوكل هو الرضا"[٤]. واستكمالها في احد المواقف العملية عندما قال:"وددت أن أهل البصرة في عيال وان حبة بدينار"، بوصفها الصيغة الأرقى والأكثر كمالا في التوكل. وذلك لأنها فكرة ومواقف يحتويان على الرضا بالإحكام كيفما جرت[٥]. وليس المقصود بذلك سوى خمول الغريزة والبقاء في عوالم نفيها العقلي والأخلاقي.

---

[١] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٧.
[٢] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٤.
[٣] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٥.
[٤] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج٢، ص٨.
[٥] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج٢، ص٩. وأشار المكي هنا إلى أن كلام الحسن البصري هذا قد جاوز المعقول لكنه يبقى الأمثل في تعبيره عن مسار الإرادة الأخلاقية المتسامية. بعبارة أخرى، لقد كان الحسن البصري

وهو أمر جلي حتى حالما يجري الاكتفاء باستعراض بعض مفاهيمه ومواقفه دون تحليل وحدتها الداخلية ومضمون ووظيفة كل جزء فيها. فالمؤمن "لا يأكل في كل بطنه، ولا تزال وصيته تحت جنبه"(١). وأن "المؤمن وقاف متأن، وليس كحاطب ليل"(٢). من هنا تفسيره الآية (ولا اقسم بالنفس اللوامة) بعبارة: "لا يلقي المؤمن إلا يعاتب نفسه قائلا لها "ماذا أردت بكلمتي؟ ماذا أردت بأكلتي؟ ماذا أردت بشربتي؟ بينما الفاجر يمضي قدما ولا يعاتب نفسه"(٣). أما الزاهد فهو "الذي إذا رأى أحدا قال:هذا من فضل ربي!"(٤). لهذا وجد في عيسى إنسانا "يلبس الشعر، ويأكل من الشجر، ويبيت حيث أمسى"(٥). في حين نراه ينظر إلى التوبة، باعتبارها "ندم القلب، واستغفار باللسان، وترك بالجوارح، وإضمار أن لا يعود إليه"(٦). وسوف تضع المتصوفة هذه المقدمة لاحقا في بداية الطريق صوب المطلق وبلوغ الحكمة. فقد أسس الحسن البصري لها في فكرته القائلة:"إن أهل العقل لم يزالوا يعودون بالذكر على الفكر، وبالفكر على الذكر حتى استنطقوا قلوبهم فنطقت بالحكمة"(٧). من هنا فان "من لم يكن كلامه حكمة فهو لغو. ومن لم يكن سكوته تفكرا فهو سهو. ومن لم يكن نظره اعتبارا فهو لهو"(٨). وهي الذروة الضرورية الأولى للانطلاق صوب التكامل الذاتي للإرادة. بمعنى السير الدائم تحت مجهر المراقبة الذاتية والعمل بموجبها بوصفه طريق التنقية الحقيقة للظاهر والباطن في جميع مستوياتها وأشكالها.

لقد وضع الحسن البصر هنا أسس ما يمكن دعوته بالتجربة الفردانية الحية في مواجهة إشكاليات النفس وعرضها أمام المنظومة المتراكمة لوعي الذات من اجل بلوغ الحكمة. وليس هناك من معيار حقيقي لها غير وحدة العلم والعمل. من هنا قوله "اعلموا ما شئتم أن تعلموا! فوالله لا يؤجركم الله عليه حتى تعملوا. فان السفهاء همتهم الرواية، وان العلماء همتهم الرعاية"(٩). من هنا مطلبه القائل:"عظ الناس بنعليك ولا تعظهم بعلمك"(١). من هنا وصفه

مستعدا للقبول بواقع أن يكون أهل البصرة جميعهم أهله، وأن حبة سعرها بدينار. ومن ثم استعداده للقبول بأشد الأحوال قسوة للحس والعقل والقلب والضمير دون أن يفتت ذلك وحدة الإرادة. فالإرادة القادرة على قدر الاستعداد في مواجهة وتحدي اشد الأحوال هولا وفظاعة. من هنا، فإن التوكل بوصفه قبولا ورضا بمجريات الأحداث لا يعني القبول بالشر. والخطيئة، بقدر ما هو امتحان للإرادة الأخلاقية واختبار قدرتها على الاحتفاظ بالتوازن الدائم للروح بوصفه شرط العمل السليم.

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٩٨.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٨٦.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٠٥.

(٤) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٦٧.

(٥) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٢٢.

(٦) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٧٩.

(٧) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٢٥.

(٨) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٢٤

(٩) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٣٣.

لأشياخه قائلا: "كان احدهم يعرض عليه المال الحلال قائلين له "خذه استغني به!". لكن احدهم كان يرد قائلا: لا حاجة لي فيه! أخاف أن يفسد على قلبي "[٢].

إن جوهرية القلب في منظومة الحسن البصري ليست إلا الصيغة الأدبية لجوهرية الإرادة. إذ لا يعني هنا الحفاظ على نقاء القلب سوى الاحتفاظ بسرّ الإرادة وقوتها الذاتية. أما بلوغها، فانه يضع المرء بالضرورة أمام تحديات لا تنتهي. بما فيها تحدي السلطة المستبدة أيا كان شكلها ومحتواها ومظاهرها. بل يمكننا القول، بان التحقيق الأمثل لهذا التحدي يقوم في الموقف من السلطة المغتربة عن منطق الإرادة المتسامية. وهي سلطة لها مظاهرها المتنوعة والكثيرة من سلطة الدولة حتى سلطة النص مرورا بالتقاليد والأعراف والقيم. الأمر الذي يجعل لهذا المنطق قواعده ومساره الخاص في تاريخ العقل والروح والدولة والأمة، مهمته بلوغ الحقيقة والحكمة، وبالتالي مواجهة وتحدي الاغتراب الفعلي والمحتمل في التاريخ.

ولعل نموذجية الحسن الكبرى بهذا الصدد تقوم في توليفه الأولى لمنظومة المواجهة الروحية لحالة الاغتراب التي رافقت انتقال الدولة من تاريخ الدولة الإمبراطورية الشرعية إلى زمن السلطة الإمبراطورية للاستبداد الأموي. ولعل المواجهة الكبرى الأولى بهذا الصدد، يمكن العثور عليها في رسالته الشهيرة التي رد بها على رسالة عبد الملك بن مروان (ت – ٨٥) والمتعلقة باستفساره عما إذا كان الحسن البصري يقول بالقدر، وعما إذا كان ذلك يتوافق مع الإسلام أم لا. وقد كانت ردوده ضمن سياق المواجهة والتحدي الأخلاقي للجبرية السياسية الكامنة في الأموية و"غيرتها" على فكرة "المشيئة والإرادة الإلهية" من خلال تأسيس ثلاثة مبادئ كبرى بهذا الصدد، وهي أن مهمة رجل الفكر والسياسة تقوم في أن يكون حجيجه الله لا الهوى (أي الحق والحقيقة لا المصالح العابرة)، وأن حقيقة إرادة الإنسان تقوم في إتباع الحق، وأن حقيقة قضاء الله وقدره هو أمره بالمعروف والعدل والإحسان. ولا علاقة لهذه المبادئ بجدل الأفكار المحترف والمتبلور في دهاليز السلطة ومساجدها الخاوية من بصيص الحكمة وعطور القلوب النقية. من هنا تحويل "الجدل" صوب الالتزام بفكرة الحق والحقيقة والعمل بموجتها.

فقد ميز هذا الأسلوب مواقفه وأفكاره من السلطة. بحيث يمكننا ملاحظته في جميع مواقفه من الأمة وفرقها ومدارسها، ومن السلطة واختلاف سياستها. من هنا لا نعثر على خلاف في موقفه من السلطة في مجرى رده على استفسار عبد الملك بن مروان، ولاحقا على رسالة

---

[١] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٧٥.
[٢] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص٢٤٤.

عمر بن عبد العزيز، التي طالبه فيها مساهمته في إعادة بناء الدولة أو توجه السلطة[1]. ويعكس هذا الرد ليس فقط موقفه من السلطة بل والمنظومة الأخلاقية الدفينة لآرائه السياسية. ويمكن اختصار أهم أفكار هذه الرسالة الطويلة بخمس عشرة قاعدة، وهي: أن التفكر يدعو إلى الخير والعمل به. وان الندم على الشر يدعو إلى تركه. وانه ليس ما يفنى وإن كان كثير، يعدل ما يبقى وإن كان طلبه عزيزا. لهذا من الضروري الحذر من هذه الدنيا الصارعة الخادعة القاتلة التي تزينت بخدعها. وذلك لان من عشق شيئا لم يعقل غيره. من هنا ضرورة وضع همومها جانبا لما يعاينه المرء من فجائعها. وذلك لان كل ما فيها هو حلقات مترابطة يمتزج فيها الرخاء بالبلاء، والبناء مصيره الفناء، والسرور مشوب بالحزن، وآخرها الضعف والوهن. لهذا يطالبه بالنظر إليها نظر الزاهد المفارق لا العاشق الوامق، والحذر منها، لان أمانيها كاذبة، وآمالها باطلة، وعيشها نكد، وصفوها كدر. فهي إما نعمة زائلة، وإما بلية نازلة، وإما مصيبة موجعة، وإما منية قاضية. من هنا ضرورة تأمل الحقيقة القائمة في موقف الأنبياء والأولياء منها استنادا إلى أن رفض الجاه بالنسبة للأنبياء وأحباء الله هو اختبار ولغيرهم اعتبار واغترار. وذلك لان الإنسان يستطيع الحصول من الدنيا على ما يريده منها من غير طلب لأنها إلى جانبه، لكن الأمر يختلف حالما يأخذ منها. حينذاك تلزمه حقوق الله فيه. لهذا لا ينبغي للعاقل أن يأخذ منها إلا قدر قوته وما يكفي. فالدنيا إذا فكر فيها المرء ثلاث أيام: يوم مضى لا يرجوه، ويوم هو فيه ينبغي عليه أن تغتنمه، ويوم يأتي لا يدري فيما إذ هو من أهله أم لا. فالأمس حكيم مؤدب، واليوم صديق مودع، ولا شيء للغد غير الأمل. من هنا ضرورة اخذ الثقة بالعمل وترك المغرور بالأقل قبل حلول الأجل. وبالتالي لا معنى لان يدخل المرء على اليوم همّ غد أو همّ ما بعده. فالذي يبقى من العمر لا ثمن له ولا عدل. فلو جمع الإنسان الدنيا كلها ما عدلت بما بقي من عمر صاحبه. لهذا لا قيمة لبيع اليوم ومعادلته بشيء من الدنيا بغير ثمنه. من هنا ضرورة انتقاد اليوم للنفس، وأبصار الساعة، وفهم الكلمة، والحذر من الحسرة عند نزول السكرة[2].

إننا نقف هنا أمام فكرة تأسيس مهمة المثقف الكبير في الوقوف عند حكمته الشخصية في الموقف من السلطة، ومن ثم المحافظة على المسافة الضرورية بينه وبينها أيا كان شكلها ومحتواها وأشخاصها. انطلاقا من أن مهمة المثقف الكبير تقوم في تجسيد حقائق المرجعيات الثقافية

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٣٥-١٣٩. إننا نقف هنا أمام فكرة عميقة ومتجانسة سوف يقول بها الحسن البصري بصورة واضحة وجلية، وهي أن مهمة المثقف الكبير تقوم في الوقوف عند حكمته الشخصية في الموقف من السلطة، ومن ثم المحافظة على المسافة الضرورية بينه وبينها أيا كان شكلها ومحتواها وأشخاصها. وهو الأسلوب الذي يمكن رؤيته في الموقف من عمر بن عبد العزيز، الذي ارتقى في الوعي الإسلامي السليم إلى مصاف الرشد.

[2] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٣٥-١٣٩.

للأمة، أو حقائق الروح الأبدي من خلال الخروج على الجسد والعيش بلا أوهام، أي العيش والعمل والتفكر بمعايير وقيم الخيال المبدع. بمعنى بلوغ الحكمة بوصفها خروجا على العقل بمعاييره. عندها يتحول العقل إلى حكمة عبر استحكام منطق الحدس المتسامي فيه وليس قواعد المنطق. فهو الأسلوب الوحيد القادر على تجاوز وتذليل شرطية الوجود وضعف القيم و"منظومة" الرذيلة الشرسة، التي تلفّ بخيوطها رعونة الطفولة الدائمة للعقول والضمائر الخربة. ووضع هذه الحصيلة في أساس فلسفته من المثقف (أهل العلم) ومهمته العامة والخاصة بشكل عام وموقفه من السلطة بشكل خاص.

وليس مصادفة أن يكون موقفه من الفقهاء يتسم بقدر هائل من النقد والاعتراض. فعندما قالوا أمامه مرة "إن الفقهاء يقولون كذا وكذا، فأجابهم "وهل رأيت فقيها بعينيك؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، البصير بدينه، المداوم لرعاية الله"[١]. وعندما قال له احد المرات فرقد السبخي:

- يا أبا سعيد! إن الفقهاء يخالفوك!
- ثكلتك أمك يا فريقد! وهل رأيت بعينيك فقهاء. إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع، الكاف عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم"[٢].

من هنا يتضح بان حقيقة الفقيه(أو المثقف) تقوم ليس في امتلاكه المعارف، بل في تمثلها بمعايير الروح المتسامي، أي الشخصية التي تتوحد فيها المعرفة بالعقل، وكليهما بالأخلاق. ومنهما تتكامل كينونته الفعلية. وهي العملية الوحيدة القادرة على صنع فقيه الروح وليس الجسد. وفي هذا يكمن سرّ انتقاده اللاذع والعميق للمثقف الأجير. إذ ينقل عن الحسن البصري كيف انه خرج إحدى المرات من بيت الأمير عمر بن هبيرة، فإذا هو بالقراء على الباب. عندها قال لهم:"ما يجلسكم ها هنا؟ تريدون الدخول على هؤلاء الخبثاء؟ أما والله ما مجالستهم بمجالسة الأبرار! تفرقوا! فرّق الله بين أرواحكم وأجسادكم! لقد لقحتم نعالكم وشمرتم ثيابكم، وجزتم شعوركم! فضحكم القراء فضحكم الله! أما والله لو زهدتم فيما عندهم لرغبوا فيما عندكم. لكنكم رغبتم فيما عندهم فزهدوا فيما عندكم. ابعد الله من ابعد"[٣]. لقد

---

[١] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٧.

[٢] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٥٣. إننا نعثر حتى في اللغة التي يستعملها الحسن البصري في مخاطبة زميله على نموذج التودد والمحبة. بحيث تزول منها بصورة تامة معالم ومظاهر العلاقة الشكلية والرسمية و"الأستاذية"، بوصفه الوجه الآخر لحقيقة الأستاذ أو الشيخ في علاقته بمريديه.

[٣] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥١.

أراد الحسن البصري القول، بان المثقف الأجير هو ذيل ذليل للسلطة، بينما المثقف الحقيقي هو من تتراكض وراء السلطة وأعوانها. وأسس الحسن البصري لهذه الفكرة العظيمة من خلال تحديد ما يمكن دعوته بمهمة الابتعاد عن السلطة أو وضع مسافة بينه وبينها بالشكل الذي تحفظ له صفاء القلب و"نقاء السريرة. ولهذا السبب وجد في فقهاء السلطة كيانات لا قيمة لها. ووضعها مرة في عبارة بليغة تقول عنهم: "أرى رجالا ولا أرى عقولا، اسمع أصوات ولا أرى أنيسا، أخصب ألسنة واجدب قلوبا"[١]. بينما البديل الفعلي يقوم في امتلاك المثقف أو تملكه خصلتان العدل والحرية. ووضع ذلك في صيغة نقدية تقول: "خصلتان إذا صلحتا صلح ما سواها- الركون إلى الظلمة، والطغيان في النعمة"[٢]. وليس مصادفة أن يقولوا عنه: "لو رأيت الحسن البصري لقلت انك لم تجالس فقيها قط"[٣].

لقد حقق البصري في ذاته فكرة وأنموذج المثقف المثالي. لكنه تحقيق مبني على أساس تمثل تراث الحقيقة وتجارب الإسلاف العظام والتاريخ الفعلي للأمة والدولة. لهذا نراه يجيب مرة عن سؤال متعلق بصفات الصحابة، بكلمات: "ظهرت منهم علامات الخير في السيماء بالهدى والصدق، وخشونة ملابسهم بالاقتصاد، وممشاهم بالتواضع، ومنطقهم بالعمل، ومطعمهم ومشربهم بالطيب من الرزق، وخضوعهم بالطاعة لربهم، واستفادتهم للحق فيما أحبوا وكرهوا، وإعطاؤهم الحق من أنفسهم. ظمئت هواجرهم، ونحلت أجسامهم، واستخفوا بسخط المخلوقين برضا الخالق. لم يفرطوا في غضب، ولم يحيفوا في جور، ولم يجاوزا حكم الله في القرآن. شغلوا الألسن بالذكر، وبذلوا دماءهم حين استنصرهم، وبذلوا أموالهم حين استقرضهم، ولم يمنعهم خوفهم في المخلوقين. حسنت أخلاقهم وهانت مؤنتهم وكفاهم اليسير في دنياهم الى آخرتهم"[٤]. وهي صورة نموذجية لما ينبغي أن تكون عليه شخصية المثقف الإسلامي. لكنها في الوقت نفسه هي صورة مركبة عن نماذجها المتنوعة فيما كان يمارسه هو بوصفه تحقيقا فرديا للمثقف الأصيل. بحيث نراه يصل في نهاية المطاف الى أن المثقف الكبير "مجنون" بمقاييس الظاهر والعابر والجزئي. وذلك لصعوبة إدراجه في قوالب الرؤية العادية، واستحالته أمام معايير العوام وأنصاف المتعلمين أو ما أطلقت عليه المتصوفة لاحقا اسم علماء الرسوم. فقد قال الحسن البصري في معرض تحديده للمثقف الأصيل ما يلي: "إن لله عبادا كمن رأى أهل الجنة في الجنة مخلدين. قلوبهم محزونة، حوائجهم خفيفة وأنفسهم عفيفة. أما الليل فمصانة أقدامهم. تسيل

[١] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٨.
[٢] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٨.
[٣]أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٧.
[٤] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٠.

دموعهم على خدودهم، وأما النهار فحكماء وعلماء بررة، أتقياء كأنهم القداح! ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى وما بالقوم من مرض، أو خولطوا. ولقد خالط القوم من ذكر الآخرة أمر عظيم"[١].

لقد جسّد الحسن البصري في ذاته وأنموذجه التاريخي في الموقف من السلطة شخصية المرحلة الانتقالية الكبرى، أي الشخصية الكبيرة للانتقال الكبير. من هنا كان مقبولا للجميع، تماما بالقدر الذي كنّ الجميع له أقدارا مختلفة من النقد الظاهر والباطن. فقد كان يكمن المصدر الدرامي لهذه الحالة في أنها كانت تتماشى وتعكس عملية انتقال كبرى تميزت بالخيانة والغدر مما جعل من أي احتمال عقلاني في تأسيس مطالبها السياسية أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا. من هنا صعود النفسية اللاعقلانية في غرس فكرة الجبر أي إجبار المجتمع والمثقفين بالأخص على قبول الخضوع للسلطة. إذ لم يكن مضمون الفكرة الجبرية الأموية فلسفيا أو حتى لاهوتيا، بل سياسيا خالصا واستبداديا تاما. فقد كانت السلطة الأموية تفزع من الكلمة والشخصية والسلاح. لأنها جاءت الى السلطة بفعل سلاح الغدر وغريزة الجسد وأهواء النفس الغضبية. وليس مصادفة أن نراه يجيب في احد ردوده على رسالة عمر بن عبد العزيز الذي أراد استشارته للعثور على رجال يستعين بهم، قائلا: "أما أهل الدين فلن يريدوك! وأما أهل الدنيا فلن تريدهم! عليك بالأشراف، فإنهم يصونون شرفهم أن يدنسوه بالخيانة"[٢]. ولا تخلو هذه الرؤية من سذاجة لكنها تستجيب لفكرة الشريف بالمعنى الذي تتحمله وتحمله الكلمة. وهو تحمل احتمله الحسن البصري على امتداد حياته في مواجهة السلطة الأموية.

إذ تنقل لنا كتب التاريخ عن علاقته المتوترة بولاة الأموية بشكل عام وبالحجاج بشكل خاص. ففي إحدى المرات التي جمع الحجاج الثقفي مجموعة من فقهاء وقراء البصرة والمدينة في يوم صيف شديد الحر (في مدينة البصرة). وعندما اخذ الحجاج بالحديث تناول أيضا شخصية الإمام علي بن أبي طالب بالسب والشتيمة. وأيده الجميع باستثناء الحسن البصري. فقد ظل ساكتا. وعندما قال له الحجاج:

- يا أبا سعيد مالي أراك ساكتا؟
- ما عسا أن أقول؟
- أخبرني برأيك في أبي تراب؟

---

[١] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥١.
[٢] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١، ص١٣٤.

- أفي علي؟ سمعت الله يقول (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله). فعلي ممن هدى الله، ومن أهل الإيمان. انه ابن عم رسول الله وختنه على ابنته، وأحب الناس إليه، وصاحب سوابق مباركات سبقت له من الله. لا تستطيع أنت ولا احد من الناس أن يحصرها عنه ولا يحول بينهم وبينه. ونقول انه إن كانت لعلي ذنوب فالله حسيبه"[١].

وقد أثار هذا الرد غضب الحجاج وغيّر من معالم وجهه! بينما نراه في حالة أخرى يهدده بالقتل بعد أن سمع عنه عبارات مثل: "الخلفاء والسلاطين يغزون بثياب جميلة وفرسان قوية وعباد الله طاوين جوعا وحفاة مشاة"[٢]، وان "من دعا لظالم بطول البقاء فقد أحب أن يعصي الله في أرضه. والظالم والفاسق ينبغي أن يذم ليغتم ولا يمدح ليفرح"[٣]. إذ وجد فيها الحجاج تحريضا ضد السلطة وطالبه بكف لسانه. وبسببها نرى الحجاج يبعث عليه ويسأله حال دخوله:

- أنت الذي تقول "قاتلهم الله! قتلوا عباد الله على الدينار والدرهم"؟
- نعم!
- ما حملك على هذا؟
- ما اخذ الله على العلماء من المواثيق.
- يا حسن! امسك عليك لسانك! وإياك أن يبلغني عنك ما اكره، فأفرّق بين رأسك وجسدك[٤].

وليس مصادفة أن يسجد الحسن البصري ويقول بعد أن اخبروه بموت الحجاج: "اللّٰهم عقيرتك! أنت قتلته! فاقطع سنّته وأرحنا من أعماله الخبيثة"[٥]. بل نراه يتوج موقفه هذا "بفتوى" هي الأطرف والأشد إخلاصا في مواقفه المعارضة للحجا والأموية، عندما أجاب رجلا حلف بالطلاق قائلا "إن الحجاج في النار". فلما جاء الى امرأته، فإنها امتنعت عن العيش معه. وعندما ذهب للحسن البصري يستفتيه في أمره، فان الحسن البصري أجابه "إذا لم يكن الحجاج من أهل النار، فما يضيرك أن تكون مع امرأتك على زنى"! وهي المرة الوحيدة التي ينطق بها الحسن البصري بهذه الطريقة الجازمة التي جعل من نفسه فيصلا نهائيا وناطقا بالحكم

---

[١] قال الشعبي: فبسر الحجاج وجهه، وقام عن السرير مغضبا وخرجنا!

[٢] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٣٢٩.
[٣] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٦٠
[٤] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٤٦.
[٥] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٥٩.

"الإلهي". لقد وجد في الحجاج تجسيدا تاما للرذيلة، بحيث جعله يستغرب التشكيك بالحكم المتعلق بضرورة عقاب الجحيم الأبدي للحجاج. وبغير ذلك تصبح جميع الرذائل مباحة!

وطبق هذا السلوك أيضا في مواقفه العديدة من عمر بن هبيرة عامل الأموية على العراق. فقد أرسل ابن هبيرة بعد أن تولى حكم العراق على الحسن البصري والشعبي. وجعلهما في ضيافته فترة من الزمن. ودخل عليهما في إحدى المرات مترجيا الحصول على مشورة بسبب الموقف المحرج الذي وضعه في يزيد بن عبد الملك. إذ طلب منه إنفاذ أمرا في احد رسائله إليه، الذي وجد في إنفاذه، كما يقول ابن هبيرة، التهلكة. بحيث جعلته هذه الحالة يقع بين طاعة "أمير المؤمنين" وعصيان الله، أو طاعة الله وعصيان يزيد. من هنا طلبه منهما المشورة بحيث يبقى في متابعه ليزيد والخروج من "التهلكة". وإذا كان الشعبي إلى جانب فكرة "طاعة أمير المؤمنين"، فان الحسن البصري رده قائلا: "يا عمر بن هبيرة! لم يوشك أن ينزل عليك ربك ملك من ملائكة الله غليظ لا يعصي الله ماما مره، فيخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك! أن تتق الله يعصمك من يزيد، ولا يعصمك يزيد من الله. لا تأمن أن ينظر الله إليك على أقبح ما تعمل في طاعة يزيد نظرة مقت ينفلق بها باب المغفرة دونك... إن تك مع الله في طاعته كفاك بائقة يزيد، وان تك مع يزيد على معاصي الله وكلك الله إليه"[1]. لقد رد الحسن البصري لوحده بين جمع من الفقهاء على فكرة عمر بن هبيرة القائلة، بان سلوكه "تابع لسلوك أمير المؤمنين، وهو مأمور بالطاعة" بعبارة "حق الرعية لازم لك. وحق عليك أن تحوطهم بالنصيحة. حق الله ألزم من حق أمير المؤمنين. والله أحق أن يطاع. ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فاعرض كتاب أمير المؤمنين على كتاب الله... يا ابن هبيرة! إن الله ليمنعك من يزيد ولا يمنعك يزيد من الله. يا ابن هبيرة! الحساب من ورائك سوط بسوط وغضب بغضب والله بالمرصاد"[2]. ويعكس هذا الرد طبيعة الموقف الشخصي للحسن البصري.

لقد حقق الحسن البصري في مواقفه وآرائه وأحكامه وحياته ومماته الحقيقة البسيطة القائلة، بأنه كلما يسير الإنسان في دروب الحرية والإخلاص للفكرة المتسامية كلما يقترب من الطبيعة بما في ذلك في المظاهر. مع ما يترتب عليه من محاولات حثيثة لتهذيب وتشذيب الروح عبر معاناة الجسد في فعل ما يراه العقل ضرورة وحقا. وهي العملية التي تنتج ما يمكن دعوته

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٢، ص١٤٩-١٥٠. وقد أبكت هذه الإجابة الأمير كما يقول الأصفهاني. وعندما أرسل إليهما في الغد هدايا، كانت حصة الحسن اكبر وأثمن. عندها دخل الشعبي المسجد وخطب قائلا: "من استطاع منكم أن يؤثر الله على خلقه فليفعل! فالذي نفسي بيده، ما علم الحسن منه شيئا فجهلته، ولكنني أردت وجه ابن هبيرة، فأقصاني الله منه".

[2] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٤٧.

بروح الإخلاص للمبادئ الكبرى. آنذاك يمكن رؤية بريق القمر في عينيه، وأشعة الشمس في جبينه، والمعاناة على وجنتيه وأخدود التاريخ على خديه.

*****